N° 6 1934 Juin

NOUVELLE

REVUE THÉOLOGIQUE

Une dialectique thomiste du retour à Dieu

L'étude du P. Marc sur *L'Idée de l'Être chez saint Thomas et dans la Scolastique postérieure* (1) n'est pas seulement l'éclaircissement d'un point d'histoire de la scolastique, elle pose et prétend bien résoudre par la définition « thomiste » une question de la plus vitale importance, celle du point de départ d'une ontologie réaliste dynamique et qui nous mène jusqu'à Dieu.

L'ontologie est-elle en puissance une théologie naturelle ? Pour Aristote la philosophie première ou la science de l'être est aussi bien la science de Dieu. Il y a, nous dit-il, trois sciences spéculatives, la physique, la mathématique et la théologie, c'est-à-dire, d'après le contexte, l'ontologie, laquelle a pour objet l'être immuable et séparé. Il semble à tout le moins que l'ontologie soit une introduction nécessaire à l'étude de Dieu et que le sort de la preuve de Dieu en dépende.

Comment Dieu est-il démontré ? *Aliquid est, ergo Deus est.* Toute l'École est d'accord qu'il n'en faut pas davantage. Les éléments de la preuve sont donc le fait d'une existence, quelle qu'elle soit, et sans doute aussi quelque principe ontologique sur l'être, sa nature, ses conditions, ses droits...

Ce docte cahier n'intéresse pas moins les modernes. Le problème de l'être est aussi actuel que jamais. Le P. Marc ouvre son étude par l'esquisse d'une discussion à la Société française de philosophie sur la *catégorie de l'être.* Ce qui était en question,

(1) Archives de Philosophie. Volume X, Cahier 1, Paris, Beauchesne, 1933.

non seulement entre idéalistes et réalistes, mais entre idéalistes de nuances diverses et opposées, c'était, on peut dire, comme entre Cajétan et Suarez, la définition même de l'être, le rapport entre l' « *esse* » d'existence et l' « *esse* », l' « *est* » de l'affirmation.

C'est notre sujet. Je crois pouvoir résumer la théorie thomiste que le P. Marc expose et oppose à Suarez et à Scot : L'être se définit par la *proportion à l'esse*. C'est ce qui en fait la valeur et la fécondité métaphysique. Et cette idée de l'être est tirée par saint Thomas non de la simple appréhension, mais du jugement et de la forme du jugement, l' « *est* » de la copule. Le point de départ de la métaphysique est donc l'analyse du jugement et le sens de la copule. Et le thomiste se rencontre sur ce point avec M. Brunschwicg. Mais l'idée qui ressort de cette analyse, est le premier terme infiniment fécond d'une dialectique conquérante et réaliste...; et M. Brunschwicg n'a pas assez d'anathèmes pour une entreprise de ce genre, dont Hamelin s'est rendu coupable. C'est, pense-t-il, de la part d'Hamelin, une trahison de l'idéalisme, et la dialectique scolastique aurait au moins à ses yeux l'avantage d'être franchement, impudemment réaliste... Ainsi deux débats d'idées, deux « symposiums », comme disent les Anglais, tendent à se rejoindre, à se fondre en un seul. Voilà de quoi réjouir le cœur du philosophe : Cajétan donnant la réplique à Brunschwicg, Suarez, Scot, Sylvestre de Ferrare, Hamelin, et je me garde d'oublier le P. Marc dont le rôle dépasse celui de secrétaire exact. Sans lui dénier, certes, la vertu de probe érudition, il faut lui reconnaître celle de sagace et original interprète.

Restons d'abord entre scolastiques. La définition thomiste de l'être fonde une métaphysique. Les maîtres qui se séparent sur ce point de saint Thomas, s'ils veulent avoir une métaphysique, devront ou bien la rattacher à un autre principe (et le pourront-ils ?) ou revenir par un détour à la ferme position que le thomiste a prise dès le début. On pourrait intituler ce travail : *le dilemme ontologique*. Le sort de l'ontologie est en jeu; ce n'est pas trop de cent cinquante pages pour en décider. Aussi ces pages sont-elles à relire et à méditer. Une des qualités de style du

P. Marc, comme de feu Lachelier, est la synthèse dans l'expression, reproche et stimulant au lecteur indolent qui voudrait tout comprendre du premier coup.

L'ordre adopté dans l'exposition des doctrines est, pourrait-on dire, l'ordre chronologique inverse. Nous sommes introduits *in medias res* ou plutôt *in fine rerum*. Suarez a d'abord la parole; de Suarez nous remontons à Scot. De Scot nous passons aux thomistes, Cajétan et le Ferrarais, qui au fond doivent s'accorder et en qui on voit toute l'école thomiste. Enfin des commentateurs les plus authentiques de saint Thomas, à saint Thomas lui- même. Cette méthode appellerait des réserves, si l'auteur ne nous avertissait qu'il ne prétend pas tout dire, ni faire œuvre strictement historique. Ce qui l'intéresse, c'est l'esprit des théories, tel qu'il apparaît par l'analyse des textes les plus significatifs. Le choix s'impose ici et, après examen attentif des textes, la simplification, qui ne retient que l'essentiel, ce qui sert à définir et à opposer les Écoles, leur aboutissement logique. Ainsi Platon, résumant la philosophie présocratique, la ramenait au grand débat d'Héraclite et de Parménide... Ici tout se ramène à Suarez et à Cajétan... Libre à nous de refaire d'ailleurs le trajet avec ses détours; mais il y faut un certain courage. Le P. Marc se meut à l'aise dans ce réseau d'abstractions et de distinctions subtiles. Semblable à ces sages dont parle Socrate dans le « Sophiste », il va son chemin d'un pas allègre, sans se retourner pour voir si nous le suivons.

On peut d'abord se demander comment des théories si différentes ont pu se former à partir d'une première définition sur laquelle, semble-t-il, tout le monde doit s'entendre. *Ens : Quod est aut potest esse.* Peut-on dire et penser autre chose ? Cela n'est-il pas très simple et très clair ?

On peut distinguer selon que l'accent est mis sur l'essence, ce qui est ou peut être, ou sur l'*esse* lui-même. On aurait ainsi *l'ens nomen* de Suarez et l'*ens participium* qui serait proprement l'être des thomistes. Cela est net ; mais que ferons-nous de Scot ? Il tient l'*ens participium* et cependant Suarez n'est pas loin de s'entendre avec lui et le P. Marc prétend bien ne retenir que

deux théories principales opposées, la thomiste qui fonde la métaphysique, la non-thomiste qui nous laisse dans l'empirisme... Or pour augmenter notre perplexité voici que Sylvestre de Ferrare tient l'*ens nomen*. Cela nous ferait douter si la différence des systèmes est d'une importance aussi vitale, si c'est vraiment une opposition. Le suarézien le plus brouillé avec les principes thomistes ne peut nier dans la notion d'être le rapport essentiel à l'*esse*. Le thomiste de son côté est bien obligé de reconnaître que le simple possible rentre dans l'extension de l'être et que par conséquent la définition du concept doit faire abstraction du fait d'exister. Tout ce qu'on peut encore dire, peut-il être autre chose qu'un exercice de couper en trois ou en deux le cheveu ontologique ?

Je dis quelques objections, telles qu'elles se présentent en chemin. Mais tout s'éclaire en avançant, et l'on se rend bien compte qu'il s'agit de toute autre chose que d'une querelle de mots. La définition thomiste est celle d'une *proportion à l'esse* et c'est sur cette proposition et sur l'*esse* lui-même qu'on ne s'accorde pas.

Expliquons cela de notre mieux. Tout être est proportionné à son « *esse* ». Par cette proportion tous les êtres se ressemblent et aussi ils diffèrent. Analogie de proportionnalité qui n'exclut pas, qui appelle au contraire l'analogie d'attribution. Les termes se ressemblent par le rapport intime que chacun a avec son propre « *esse* », à l'unité qu'il réalise avec lui.

Dans cette analogie, impossible d'isoler un élément univoque. Tout est divers; les essences diffèrent entre elles et l'*esse* se diversifie selon l'essence à laquelle il correspond. Où prendrons-nous l'unité sans laquelle l'être serait équivoque ? Dans la proportion elle-même ? Mais elle diffère. Sans doute, mais le sens, la tendance est la même. C'est l'unité que chaque terme tend à réaliser avec l'*esse*. L'unité de tendance fait l'unité de l'analogie.

Et peut-être la proportionnalité dont il faut partir serait-elle insuffisante à établir l'analogie, si elle ne nous suggérait la dépendance de tous les termes par rapport à un *analogum princeps* exigé, chaque terme disant participation limitée d'un

Esse premier parfaitement un. L'analogie de proportion et celle d'attribution s'appellent et se confirment l'une l'autre, elles n'en font qu'une (1).

Revenons à la définition commune : *Ens quod est aut potest esse*; la différence entre les théories sera dans le sens de ce *potest* qui implique chez le thomiste la tendance à l'être, qui ne l'implique pas chez le suarézien.

Dans une théorie l'*esse* est franchement reconnu comme *acte* dans la plénitude du sens originel, activité et perfection, d'où Être, Acte pur et perfection pure, ou objet de désir pour tout ce qui n'est pas Acte pur. L'autre théorie ignore cette valeur de l'être ou du moins en abstrait, l'être étant seulement le fait d'exister et non le bien d'exister. Si l'on garde le mot acte, on le vide de son sens d'excellence. La valeur se prendrait donc de l'essence, au moins au début de l'enquête, avant que Dieu nécessaire et infini ait été démontré. Alors seulement apparaîtrait la valeur de l'être parce qu'il est le nom même de la Perfection divine, valeur que nous n'aurions pas le droit de postuler ou de préjuger absolument a priori. Du coup la différence éclate par rapport au lien entre l'ontologie et la théologie naturelle. Pour le thomiste les deux disciplines sont si étroitement unies qu'elles n'en font qu'une; la doctrine sur Dieu, son existence, ses attributs, son infinité est tirée des implications de l'ontologie. Pour le non-thomiste l'ontologie ne fonde aucunement la théodicée; c'est plutôt la théodicée qui nous aidera à parachever notre ontologie.

A un autre point de vue tout le monde étant d'accord sur le principe qui sert à prouver Dieu, le principe de causalité, le débat serait sur l'origine et le sens profond du principe, sur son rapport à l'idée première d'être et au principe d'identité, et enfin sur le sens même de l'identité comme principe.

Le chapitre sur saint Thomas pourrait paraître superflu. Sur le sens de l'idée d'être, le P. Marc ne reprend pas à nouveau le

(1) André Marc, *L'Idée thomiste de l'Être et les Analogies d'Attribution et de proportionnalité* dans *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, 1933, pp. 157 sq.

travail fait sur les textes par Cajétan et le Ferrarais. Il tient leur interprétation du maître pour authentique, mais il nous invite à chercher dans saint Thomas l'origine de la définition; et c'est vraiment la partie la plus intéressante, la plus importante de tout le travail, la plus moderne aussi, puisqu'elle situe le problème métaphysique là même où l'idéalisme moderne, celui du moins de M. Brunschwicg, prend son point de départ, l'analyse du jugement.

Saint Thomas en effet tire son idée d'être de l'acte parfait de la connaissance humaine, le jugement, tandis que le non-thomiste la tirerait de la *simplex apprehensio*. Nous touchons le point vital de cette étude, le sens de cette opération privilégiée, *juger*, la sens de la copule affirmative.

La simple appréhension m'isole de l'« *esse* »; elle n'en prescinde pas, elle est en deçà; et d'ailleurs elle est elle-même une abstraction; le fait d'une simple appréhension distincte, séparée du jugement, a-t-il jamais existé? Tel philosophe scolastique semble transposer dans la réalité certain ordre logique et pédagogique. En dialectique l'on étudie successivement l'idée, le jugement, le raisonnement. De même dans la vie mentale l'esprit commencerait par faire provision de simples concepts qu'il s'occuperait ensuite de rapporter à des sujets, l'opération proprement judicative consistant simplement dans cette synthèse de sujet et de prédicat, n'ayant aucune valeur d'être, n'ajoutant rien à ce que nous en savons. L'*esse* d'existence serait un fait d'expérience sans aucun rapport avec le jugement comme tel. La copule « *est* » ne nous apprendrait rien sur l'être.

Or c'est au contraire par le jugement, par sa forme, que l'être est atteint et que la connaissance prend toute sa valeur. Si l'intellect est la faculté de l'être, c'est en tant qu'il juge. Son activité propre, son acte coïncide dans l'affirmation avec l'acte d'être. Et si le concept d'être dit rapport essentiel à l'*esse* c'est uniquement qu'il est tiré du jugement.

« Pour Suarez, cette notion est plutôt la représentation de quelque chose, alors que pour saint Thomas elle est l'affirmation de quelque chose » (p. 91).

J'entends, pour saint Thomas, le concept est le terme de l'affirmation, connote l'affirmation.

« L'appréhension présente les essences que le jugement réalise en les posant dans l'existence actuelle ou possible, en les rapportant au donné. L'essence et l'existence sont ainsi les éléments complémentaires de l'affirmation qui apprécie la proportion des essences à l'*esse* » (p. 85).

Et encore :

« Suarez et Scot poursuivent plutôt dans l'ordre abstrait l'analyse et la décomposition des concepts, quand saint Thomas au contraire, pour étudier ceux-ci, les engage dans l'activité de l'esprit qui les forme et les réalise en les affirmant » (p. 101).

Les uns travaillent sur les mots (qui sont un résidu mort). Saint Thomas travaille sur la phrase (qui exprime l'acte vivant). Et enfin :

« Chez saint Thomas l'être est de l'acte dans les choses et dans l'esprit » (p. 103).

Je résume : l'être n'est pas simplement ce qui se conçoit et s'abstrait, mais ce qui s'affirme. Or l'affirmation (exprimée ou non par la copule) est l'acte vital de l'esprit. Et le terme de l'affirmation, ce qui est atteint par elle, ce qui fait un avec l'esprit qui affirme, dans l'acte d'affirmer, (*idem actus affirmantis et affirmati*) c'est l'acte d'être, acte pris dans son sens premier d'activité : *energeia.*

Paradoxe insoutenable opposé à l'universalité de l'idée d'être, puisqu'il y a des êtres qui n'existent pas !

Distinguons : l'affirmation engage tout concept, quel qu'il soit, dans l'activité de l'être, si par sa forme même elle le rapporte à cette activité, si le jugement par la copule « *respicit esse* ». Tout être connaissable est affirmable et comme tel a sa place dans l'absolu de l'« *esse* ».

Je voudrais expliquer cela comme je le comprends et comme j'en sens l'importance. Si nous pouvons raisonner sur le réel, prouver une réalité, c'est que le jugement, tout jugement, nous installe dans l'être au sens le plus fort d'être.

Esse de la copule, position dans l'absolu. Cela, je pense, doit

être concédé par tous. C'est donc l'affirmation d'une valeur universelle et nécessaire, au delà de la pensée individuelle, abstrayante et concevante. Il est vrai ou il *est* pour tout esprit et par rapport à tout ce qui est déjà ou peut être, il est vrai et il est dans le tableau de l'être que Socrate est un homme, qu'à l'instant présent il marche ou qu'il est assis. Tout le réel doit s'accommoder du fait que j'affirme. Et il est vrai que le triangle a trois côtés. Dans l'abstrait seulement ? Cela n'aurait pas de sens. Il est vrai absolument et tout le réel doit s'en accommoder. Que mon jugement ait pour sujet un concret actuel ou abstrait, il n'importe; il s'impose à tout ce qui est, il dépasse l'essence abstraite.

Cela se comprend mieux si l'on se rapelle (ou si l'on accepte) le dynamisme essentiel de la théorie de l'acte et de la puissance. L'être est *acte* ou perfection vivante, active, puisqu'il est le terme du mouvement et le mouvement, disant tendance, dit aussi bien vie ou besoin analogue à la vie.Cet « *esse* » dynamique, vivant peut-il se penser ? Nous semblons devoir être arrêtés par notre mode de concevoir, qui laisse échapper la vie et ne nous livre que l'inerte.

Mais *concevoir* n'est pas tout le penser, n'est pas le principal de l'activité de penser. Nous n'avons sans doute pas l'intuition de l'*esse* mais il se juge, il s'atteint, il s'affirme par le jugement.

La pensée vivante judicative dépasse donc le concept, elle se pose comme valeur d'*esse* et elle pose la valeur d'*esse* de l'objet, qui dans l'acte de juger ne fait qu'un avec elle. Le jugement est réalisation de l'« autre » par soi et réalisation consciente de soi par l'autre.

Ce n'est pas, remarquons-le bien, pour éviter toute méprise, l'intuition consciente de la propre existence individuelle que je rapporte à l'objet de ma pensée : *Cogito ergo sum et illud quod cogito est.* L'affirmation par sa forme est autre chose et porte plus loin; ma propre existence a besoin d'être affirmée elle-même pour être solidement établie.

Mais que fait-on de la distinction universellement admise entre jugements d'existence et jugements d'essence ? L'agile et

sûre pensée du P. Marc supporte impatiemment cette question et ce doute sur l'existence, terme de tout jugement. Il est trop évident pour lui que la proposition la plus abstraite, dès qu'elle est affirmée, est un jugement d'existence. Si on le pressait, je pense qu'il distinguerait. Il y a jugement d'essence distinct du jugement d'existence, si l'on considère le sujet de la proposition, lequel peut être un abstrait. Mais si l'on considère le sens et la valeur de la copule, *quae respicit esse*, tout jugement est d'existence, on pourrait dire, *éminemment*. Non seulement il dit l'*esse* actuel ou possible, mais il établit le sujet, quel qu'il soit, dans un « *esse* » par rapport auquel l'existence expérimentale n'est qu'un cas précaire.

Juger est poser dans l'*esse* un sujet qualifié ou non par un prédicat, un sujet simple ou une synthèse de sujet et de prédicat. Le prédicat, ou plus exactement un prédicat ajouté à celui d'être, n'est pas nécessaire.

La chose existante, dont je connais l'existence par expérience, parce qu'elle fait partie de l'intuition de mon *Cogito* actuel, n'est jamais qu'une participation à l'*esse*. Elle n'est pas absolument, il reste à apprécier le degré dans lequel elle participe à l'*esse* absolu.

Esse absolu, *esse* divin. Tout jugement serait donc affirmation de Dieu ? Distinguons encore. *Esse*, valeur d'*esse* qui s'impose à mon esprit comme absolu, c'est-à-dire nullement relatif à l'actualité fugitive de ma pensée, qui de droit s'impose à mon esprit, qui ne dépend d'aucun esprit fini. Dire cela n'est pas affirmer formellement l'*esse* divin, c'est peut-être le postuler nécessairement. Il resterait à prouver Dieu, mais la preuve se prendrait non du concept et du discours abstrait, mais du sens de toute affirmation vivante. Dès que je parle humainement, dès que je juge, je ne puis m'empêcher de dire Dieu; mais je ne m'en doute pas. J'affirme absolument telle vérité et j'affirme par le fait même tout ce qui garantit l'absolu de mon affirmation. Or il ne peut y avoir qu'une raison ontologique de mon affirmation absolue, c'est la vérité que Dieu *est*.

La scolastique non-thomiste (et cela est peut-être vrai de

certains thomistes) fixe et *statise* pour ainsi dire la théorie de l'acte et de la puissance. Elle fixe, elle fige l'Acte et le fait d'exister, l'*esse actu*. Cette chose est, cette pierre ou cet homme, quelle que soit son activité et même si elle n'exerce aucune activité, elle est, elle existe et il n'y a rien de plus à dire. Ce qui intéresse, c'est ce qui la distingue spécifiquement et permet de la classer, sa forme, son acte-forme, mais cet acte spécifique est lui-même statique. Il ne change pas, il n'est pas plus ou moins; il n'y a que les accidents qui changent. Socrate est homme. C'est la forme qui le distingue toujours quoi qu'il fasse. Il n'est pas ange, il n'est pas lion, il est homme. Et cet enfant endormi, cet imbécile, cet insensé ? Homme exactement comme Socrate quant à la forme. Ayant ainsi fixé l'écriteau spécifique, le logicien peut être content, mais le métaphysicien ?

Certes il reconnaîtra l'identité spécifique, mais il se gardera de fixer et par là de matérialiser cette forme; il l'exprimera en terme d'esprit, il lui gardera sa valeur d'acte, d'*energeia*. Socrate est homme et ce petit enfant est homme. Dans le même sens ? Oui dans ce sens que l'un et l'autre regardent la même idée, sont candidats au même idéal; que leur activité est tendue vers cet idéal. Hommes l'un et l'autre, en ce sens que le fond de leur être est un vouloir être homme et homme parfait. Mais ce vouloir nécessaire, essentiel, est plus ou moins efficace. L'un approche plus que l'autre de l'idéal et il est vrai de dire qu'il est plus homme.

Or ce que nous disons de la forme de l'acte vaut de l'être, acte des actes, *esse quod est formalissimum*. Ce qui existe est la perfection vivante de l'être ou ce qui tend vers cette perfection, ce qui est ou ce qui veut être le plus possible.

Nous tenant à cette valeur de l'acte et de l'être, nous définissons l'être ce qui existe ou ce qui tend à exister, ce qui d'une manière ou de l'autre appelle l'existence. Cette tendance, cet appel ne peuvent pas se *concevoir* exactement, mais ils peuvent se penser et la pensée active de l'être n'a pas à chercher un passage de l'abstrait au réel, elle est déjà engagée dans le réel.

L'autre définition de l'être serait : ce qui existe ou ce qui peut exister, comme si l'essence était indifférente à l'*esse*, ou du moins sans tenir compte du rapport dynamique, et cela pour une bonne raison apparemment, c'est que le dynamique ne se conçoit pas. On peut le nommer, désigner par le nom une expérience; mais dès qu'on prétend le concevoir, on l'immobilise et ce n'est plus dynamisme.

Tirer notre assurance de la réalité, du réel absolu de la forme du jugement, n'est-ce pas jouer un jeu dangereux, accorder à l'idéaliste le plus radical le principe dont il triomphe ? En effet M. Brunschwicg nous invite à interpréter l'acte de juger par la forme seule et non par les termes du rapport affirmé. Il prétend par là s'opposer au père du réalisme matérialiste, idolâtrique, Aristote. Pour Aristote le jugement est avant tout la position d'un sujet subsistant, de la substance, de la chose, de l'être enfin en tant qu'indépendant de l'esprit, de ce qui est supposé être avant que l'esprit en juge. Mais à la considérer dans la pureté de sa forme, l'action de juger est de l'esprit et pour l'esprit. Elle explique et dissout, pour l'expliquer, un donné provisoire en rapport intelligible et ce qui reste du donné dans les termes n'est pas avoué comme être affirmable, mais il attend d'être lui-même dissous. La science, son progrès est l'histoire de la conquête de cet irrationnel par la fonction judicative dans sa forme parfaite, qui est mathématisante. Ainsi l' « est » de la copule ramène tout à l'esprit, ne laisse subsister que les droits de l'esprit, du penser contre les prétentions injustifiées de l'être.

Le danger serait bien plutôt de méconnaître ce que la position de M. Brunschwicg a de légitime, de lui laisser le bénéfice d'une position exacte du problème. C'est par le sens, la forme du jugement, que doit se résoudre l'antinomie de l'être et la pensée.

Le jugement n'est pas nécessairement pour le réaliste, il n'est pas pour Aristote lui-même, la position d'un sujet subsistant, mais le rapport d'un sujet quel qu'il soit, ou d'une synthèse de sujet et d'attribut, à l'être absolu ou à la vérité absolue. Toute

la force est dans la copule qui affirme la vérité ou *quae respicit esse*. Quant au sujet-substance, sa réalité est appréciée, jugée d'après son intelligibilité et il n'échappe pas à Aristote que le pur substrat ὑποκείμενον est du moins intelligible. Au contraire je crains fort qu'une conception statique de l'être ne livre à l'idéaliste partie gagnée. Suivons-en la conséquence. Comment à partir d'une telle ontologie, d'un concept qui prescinde de l' « *esse* » et de la tendance, pourra-t-on procéder à une preuve de Dieu ?

La chose paraît impossible, contradictoire. Si la forme du jugement ne nous établit pas dans l' « *esse* » absolu, la preuve ne sera qu'un jeu d'inclusions de concepts abstraits. Et d'un concept préalablement vidé de l' « *esse* », on ne tirera jamais l' « *esse* ». Ou en d'autres termes aucun concept n'exprime l'existence. La critique décisive que fait saint Thomas de l'argument anselmien entendu comme preuve par le simple concept de parfait, vaut contre tout concept. Quel que soit le syllogisme, le prédicat de la conclusion sera toujours un abstrait.

Il n'y aura donc pas de démonstration de l'existence de Dieu ? Il y en a une, à la fois très commune et très efficace, par la contingence. Tout le monde est d'accord là-dessus. Il n'est pas nécessaire que ce soit un syllogisme aristotélicien rigoureux, mais c'est un discours apodictique, qui ne laisse pas de doute. Mais quelle en est la conclusion ? Que Dieu est existant. Non pas ! Je ne puis lui attribuer ni l' « *esse* » dont j'ai l'expérience, l'existence de la créature, ni sa propre existence qui, étant sans essence, est incompréhensible.

Le « Dieu est » de la conclusion ne peut se décomposer en copule et attribut, il ne reste que la copule. Quel syllogisme régulier me donnera une conclusion sans grand terme ? De quelle figure et de quel mode ? Et cela n'a rien d'agnostique, bien au contraire. A condition que l'on donne à « est » toute sa valeur : position dans l'absolu. Tout sujet affirmable est ainsi rapporté à l'absolu de l'être, mais avec quelque restriction, signifiée par le prédicat ; Dieu est le seul sujet que mon esprit

pose nécessairement dans l'absolu, absolument, sans restriction, sans qualification. Dieu est si réel que plus réel ne peut être. Il l'est simplement, infiniment, et infiniment au-dessus de la réalité d'une existence telle que je puis l'atteindre par l'expérience.

L'affirmation comme telle dépasse le jeu des concepts, on pourrait dire, infiniment, puisqu'elle nous établit dans l'absolu de l'être et que les concepts, leur maniement, leur synthèse nous retiennent toujours en deçà.

Ce qui me semble acquis au terme de cette étude, c'est moins une définition de l'*idée d'être*, mais une distinction entre *l'idée* et la *pensée* d'être. Si nous nous cantonnons dans le domaine des idées définissables, des concepts proprement dits, Suarez pourrait bien avoir raison. L' « être » concept n'est clairement conçu qu'en prescindant de l' « *esse* ». Mais il est stérile et nous immobilise dans la logique pure, il ne peut être le principe d'une ontologie réelle. On peut même se demander si un tel concept est possible. Mais l'être est vraiment pensé dans l'affirmation *quae respicit esse*. Le jugement par sa forme ne transforme pas une idée. Il est, pourrait-on dire, la pensée de l'être des concepts. « Il est l'acte de ce réalisateur qu'est l'esprit » (p. 91).

J'ajouterais volontiers : le jugement, en tant qu'acte réalisateur, procède de tout l'être spirituel, intelligence et volonté, acte de l'intellect mais d'un intellect qui n'est pas isolé, qui suit l'impulsion d'un « *imperium naturae* », ou d'une volonté fondamentale. L'intellect est tendance à la vérité comme à son bien. Ce n'est pas assez dire. La pure vérité logique abstraite ne serait la nourriture que d'un intellect abstrait. Il est tendance à l'être, et au plus-être, à l'acte, au bien d'être. Son ambition ne peut se borner à recueillir et à classifier des concepts. Il est l'activité propre de la créature spirituelle qui « *veut être tout* ».

Cette théorie, si elle n'est pas clairement énoncée à toutes les pages d'Aristote, ni même de saint Thomas, est bien cependant thèse essentielle de la « *philosophia perennis* », celle

qui ne sacrifie rien de l'héritage platonicien. Elle est bien thomiste, si elle actue les secrètes ressources de la doctrine, donnant leur sens plein aux belles formules de l'être acte et puissance, de la connaissance acte commun du connaissant et du connu.

Ainsi réalisée elle est de nature à réconcilier au thomisme, s'il en était besoin, une philosophie de l'action moins anti-rationnelle qu'on ne la ferait quelquefois, comme notre thomisme est moins rationaliste que ne le fait tel ou tel commentaire.

Ce thomisme n'a pas lieu de s'étonner ou de se scandaliser des controverses modernes entre idéalistes sur la notion d'être. Il a réalisé lui-même franchement le problème et sa difficulté, l'alternative d'un positivisme qui manque de réel ou d'un réalisme qui dépasse le concept.

Il est mieux à même de sympathiser avec l'effort de la moderne dialectique pour trouver Dieu au terme de ce qui semble n'être à première vue qu'un jeu d'idées. Il comprend le sens, la légitimité de l'entreprise en ce qu'elle a de positif, d'affirmatif et aussi la raison de son échec. Du sommet de sa haute doctrine, il peut donner raison à M. Brunschwicg contre Hamelin et à Hamelin contre Brunschwicg, réconcilier dans le thomisme ces frères idéalistes ennemis, si seulement ils voulaient entendre.

Il est d'accord avec Brunschwicg qu'il faut partir de la forme du jugement, de la copule, où l'esprit s'affirme lui-même avec son droit souverain. Mais il n'annihile pas ce droit en en faisant une protestation contre l'être. C'est un droit en effet non d'annihilation progressive de l'être, au profit d'une pensée abstrayante et paradoxalement vivante pour abstraire, mais droit de conquête, qui au terme ne trouve pas le rapport sans supports ni la substance, stérile support d'attributs, mais la réalité même de l'*est* divin.

Il est d'accord avec Hamelin pour instituer une dialectique d'opposition d'idées mais à partir d'une pensée déjà établie dans l'être, d'une pensée qui se distingue des notions, qui

s'exprime en notions, toujours appelant des notions opposées complémentaires, en vertu d'une exigence jamais satisfaite de plus-être.

Le P. Marc a donné ailleurs une idée de cette dialectique telle qu'il l'exerce (1). Sur le mode on peut différer ; des esprits chagrins pourraient reprocher à celui du P. Marc un excès de virtuosité. Mais il faut une dialectique et c'est toute la philosophie et le point de départ de cette dialectique est l'idée thomiste d'être. Si elle ne pose pas au début ou si elle ne retrouve pas en chemin ce dynamisme de l'être, l'ontologie est condamnée à n'être qu'un répertoire, moins qu'un ballet, de catégories anémiques. Où prendraient-elles la force de danser ?

Cette conclusion est provocante. N'est-ce pas dire : hors de ce système et de cette définition de l'être, pas de salut métaphysique, aucune espérance de démontrer Dieu ?

Le P. Marc ne s'exprime pas ainsi; sa conclusion est, dans l'expression, des plus modérées et des plus conciliantes.

« Entre vous et moi, fait-il dire à saint Thomas s'adressant à Suarez et à Scot, la différence dans le raisonnement est une perfection plus ou moins grande de la réussite. Vos arguments tiennent, le mien aussi. Peut-être est-il mieux lesté pour aller décidément au but » (p. 136, 137).

Le sens de ce passage irénique n'est-il pas : Vous pouvez bien conclure, mais à condition d'introduire dans votre argumentation une idée de valeur et d'intensité de l'être que j'ai mise d'abord dans la définition. Je doute que scotiste et suarézien soient très touchés de cette condescendance. Le scotiste prétend bien avoir sa philosophie et dans l'éclectisme de Suarez, il y a, comme on sait, toute l'École, mais aussi une pensée originale, celle de Suarez.

Tout considéré, je préfère une formule plus agressive de notre dissentiment. Ce n'est pas manquer de respect à ces grands adversaires que de leur proposer nettement le dilemme

(1) *La Méthode d'Opposition en Ontologie Thomiste* dans la *Revue Néo-Scholastique de Philosophie*, 1931, p. 149 sq.

ontologique, tel que l'excellent travail du P. Marc nous invite à le définir.

L'être est perfection, valeur, ou il ne l'est pas. S'il ne l'est pas, l'ontologie paraît vaine. S'il est valeur, s'il est acte au sens plein du mot, acte des actes, *formalissimum*, ou bien il est reconnu comme tel par un principe *a priori*, et c'est ce qu'exprime notre définition ; ou bien cette valeur est reconnue et prouvée en cours d'argumentation, et nous voudrions savoir comment, quelle ontologie prépare cette découverte...

Mieux encore, revenons à ce que nous disions au début de cet article. Nous nous accordons tous, en somme, sur la preuve de Dieu : *Aliquid est, ergo Deus est.* C'est la preuve par la contingence et la causalité, preuve de bon sens spontané et très sûre. Mais ce que le bon sens ne peut faire, s'analyser lui-même et ses démarches, expliciter la preuve, c'est l'œuvre du philosophe. La difficulté de la démonstration, difficulté reconnue par saint Thomas au début des deux Sommes, commence là et aussi le désaccord entre philosophes. On s'accorde encore sur ces mots savants de contingence et de nécessité ; mais que signifient-ils au juste ? La contingence ou le manque de nécessité, est-ce *un fait que l'on constate ou un jugement que l'on porte ?* Je dis de tel objet mobile ou du monde changeant tout entier qu'il n'est pas nécessaire. Mais il est nécessaire d'une nécessité de fait. Étant, il ne peut pas ne pas être au moment où il est. Nécessité du principe de contradiction, Y en a-t-il une autre et laquelle ? Il pourrait, dites-vous, n'avoir jamais été ; rien en lui n'appelle, n'exige l'existence. Précisément quel est le sens de cette exigence ?... Je crois en voir la raison ; c'est que cet être, en tant que mouvant, en tant que fini, est *imparfait.* Imparfait donc contingent ; d'où je conclurais directement l'Être nécessaire et parfait, nécessaire d'une nécessité de droit, de perfection. Je ne demande pas la cause de l'objet d'expérience *parce qu'il est*, mais parce qu'il n'est pas assez. Mouvant, flottant entre l'être et le non-être, il est comme dit Platon *hypothétique*, conditionné et il m'invite à affirmer d'abord, à rechercher ensuite, si de quelque manière

je puis l'atteindre, le parfait absolu. Il y a donc une nécessité d'être autre que le fait, une nécessité de *droit*. Mon exigence de cause pour l'être imparfait impliquait donc le principe que le parfait existe de droit, principe implicite que je ne réaliserais jamais sans le choc de l'expérience. Le parfait existe de droit! C'est ce qu'implique dans la notion thomiste de l'être le rapport dynamique à l'*esse*.

Je le répète parce qu'il me semble que tout le débat est là ; dans la démarche de l'esprit vers Dieu à partir de l'expérience, l'idée d'imperfection ou de moins-être précède-t-elle et explique-t-elle l'idée de contingence, ou inversement ?

Ou encore quel est l'axiome, ressort de toute l'ontologie, le seul principe analytique d'identité, principe de constatation pure et simple ou de définition d'un donné, ou le principe dynamique synthétique, qui nous fait réclamer autre chose que ce qui est simplement donné ? Prouve-t-on Dieu simplement comme un fait ou comme un droit ?

Jersey. André Bremond, s. i.

La tragédie de l'église évangélique

(Suite)

II. La Résistance des Consciences.

La constitution que les Chrétiens allemands ont, au début de juillet 1933, réussi à imposer à la nouvelle Église allemande évangélique ne diffère guère dans ses grandes lignes, nous l'avons dit, de celle que, six semaines plus tôt, le conseil des Trois avait fait approuver à Loccum par les représentants des 28 Églises évangéliques d'Allemagne. Sur bien des points de première importance elle s'éloigne même de façon assez significative des principes du mouvement révolutionnaire. Mais aux yeux des Chrétiens allemands cette constitution avait l'incontestable avantage d'avoir été imposée par eux, d'affirmer leur victoire, de les établir partout dans les premiers postes. Cela leur suffisait pour proclamer la paix rétablie. Comme tous les politiciens égarés dans le domaine religieux, ils ignoraient qu'on ne violente pas impunément les consciences; à l'heure même où ils se croyaient décidément vainqueurs, l'incident allait surgir qui libérerait les âmes en donnant à l'opposition le caractère nettement religieux qu'on pouvait, peut-être, lui contester jusqu'alors.

Quoi qu'on ait écrit de la servilité des Églises allemandes à l'égard de la révolution nationale socialiste, c'est un fait que, aussitôt les chefs des vingt-huit Églises revenus du désarroi où les avaient jetés la soudaineté et la brutalité de l'attaque, une opposition se forma qui ne cessa plus de revendiquer les libertés de l'Église. Dès le milieu de juillet, l'évêque von Bodelschwingh et le Dr Kapler, ancien président de l'Église de vieille Prusse, de l'Union des Églises de Prusse et du Conseil supérieur de l'Union des Églises évangéliques, justifient dans deux documents d'une allure très digne leur attitude. Le 23, jour même des élections, l'ancien superintendant général de Berlin, Dibelius, une des premières victimes de la révolution ecclésiastique, prêche à Potsdam devant une foule

considérable de croyants. Avec courage Dibelius reproche au gouvernement d'Empire de vouloir asservir l'Église. « On prétend, dit-il, dépouiller le Christ de sa divinité et ne voir en lui que le chef-d'œuvre humain de la race nordique... C'est fausser le caractère de l'Église que de la limiter à une nation : l'Église est appelée à embrasser tous les peuples sans distinction... Opprimée, elle monte patiemment aujourd'hui le chemin du calvaire, mais le jour viendra où elle ressuscitera plus grande, plus magnifique, car nous ne cesserons pas de lutter pour elle contre les détenteurs de la force ».

Ce jour-là même, bien qu'entravée et bâillonnée de toutes façons, l'opposition parvient à conquérir dans les élections au Synode national de l'ancien royaume de Prusse tout près d'un tiers des sièges, et bientôt elle s'affirme par un geste courageux qui, évidemment, reste ignoré de l'opinion publique. Le 5 septembre, lors du premier Synode des Églises de Prusse tenu à Berlin dans la salle des séances de l'ancienne Chambre des Seigneurs, le Dr Koch, président du groupe *Évangile et Église*, fait la déclaration suivante : « Nous étions venus au Synode espérant qu'on passerait l'éponge sur les tristes événements qui ont marqué ces derniers mois, qu'il y aurait moyen de collaborer fraternellement avec vous. Nous nous sommes trompés... On ne tient aucun compte ici des voix que nous avons obtenues aux élections. C'est hier soir seulement qu'on nous a communiqué deux projets, décisifs pourtant pour l'Église de la vieille Prusse : l'un qui concerne les évêchés, l'autre qui assimile tous les fonctionnaires ecclésiastiques aux fonctionnaires de l'État... Or, à propos de ce dernier (qui exclut de l'Église comme de l'État les non-aryens) la question peut se poser si le troisième article de notre confession n'est pas formellement violé ?... » Cette déclaration terminée, tout le groupe *Évangile et Église*, quarante-deux députés, sortait en masse de la salle.

Cependant, entre les pasteurs révoqués et tous ceux qui se sentaient menacés, une association d'assistance mutuelle, un *Pfarrer Notbund* s'était formé et, rapidement, il obtenait

l'adhésion de plusieurs milliers de membres du clergé évangélique. A ce mouvement un nombre important de curés apportait une résolution basée sur la foi en l'universalité de l'Église sans doute, mais singulièrement fortifiée par l'intérêt commun. Nés dans l'évangélisme, ils étaient issus de familles où, à la deuxième ou troisième génération, se rencontrait un aïeul de race juive. Intelligents, actifs, doués d'une aptitude particulière pour l'étude des Saintes Écritures, ils étaient généralement appréciés de leurs communautés. Rien ne leur était plus aisé, dans la lutte engagée, que de montrer à quel point l'exclusion de l'Église des non-aryens en modifiait le caractère. L'Église issue du peuple juif, vivait de la Bible exclusivement formée de livres saints d'origine juive. Ouvrait-on le Nouveau Testament, on entendait Paul, un juif converti, caractériser l'Évangile en ces termes : « Ici, dans la communauté chrétienne, on ne connaît ni juif ni grec,ni homme ni femme, car tous ne sont qu'un dans le Christ ». Si un quelconque des apôtres, si Jésus même revenait aujourd'hui sur la terre, lui serait-il donc interdit, non seulement de monter mais encore de s'asseoir au pied d'une chaire dans une Église évangélique ? Pouvait-on soutenir qu'avec « le paragraphe aryen » l'Église allemande restât évangélique ? En vérité, il ne s'agissait plus ici de pasteurs aryens ou non-aryens, mais tout simplement de l'existence même de l'Église du Christ. En faisant corps avec eux, c'était le caractère fondamental de l'œuvre du Christ que le Notbund défendrait. Et tous, pour se fortifier dans leur résolution, se redisaient une anecdote qui, depuis des mois, court l'Allemagne. Un pasteur antisémite s'étant permis de commencer sa prédication par cette sommation : « S'il y a dans cette maison de Dieu un juif, qu'il veuille bien sortir », personne ne se leva, personne ne dit mot. Mais de la Croix qui voisine avec la chaire le Crucifié se détacha et, lentement, tristement, il sortit... car il est juif.

Dans l'Allemagne du Sud les sympathies s'affirmaient nettement pour le Notbund. Bien que l'État fût, à Munich comme à Stuttgart, aux mains des nationaux socialistes, il n'a, ici, attenté en rien aux libertés de l'Église. Devant leurs Synodes

régionaux les deux évêques de Bavière et de Wurtemberg, ont pu s'exprimer en toute liberté sur le mouvement de foi des Chrétiens allemands et la nécessité de tenir compte avant tout de points de vue exclusivement religieux. « L'Église, disait l'évêque de Wurtemberg, doit rester l'Église, et c'est une illusion de croire qu'on regagnera les masses déchristianisées par des réformes législatives ou de magnifiques projets de loi ». Hors de Prusse, il apparaissait donc à tous que le zèle des Chrétiens allemands dans l'ancien royaume tenait beaucoup plus du tempérament prussien qu'il n'était inspiré par des motifs religieux. Aussi, lorsque, vers la fin de septembre, les délégués de toutes les Églises de l'Empire furent convoqués à Wittenberg pour y élire le premier évêque d'Empire, plusieurs centaines de pasteurs opposants les accompagnèrent. Le 27 septembre, en pleine solennité, cette opposition s'affirme, et, puisqu'on lui interdit les murs, elle affiche sur tous les arbres ses protestations signées de 2000 pasteurs. Bientôt il n'est plus question partout que du *Notbund*, chaque jour lui amenant de nouvelles recrues. De Berlin, l'évêque d'Empire Müller sent monter l'orage. « Des bruits insensés circulent, écrit-il le 11 octobre. On parle d'une vague de révocations et de déplacements dans les rangs du clergé allemand. Tous ceux en particulier qui n'appartiennent pas au mouvement chrétien allemand seraient menacés. Je déclare formellement que c'est là égarer méchamment l'opinion publique... Je ne permettrai jamais que personne subisse un tort du seul fait de n'être pas Chrétien allemand. Les Chrétiens allemands ne prétendent être qu'une troupe d'élite dans l'Église, non pas un corps de recrues forcées. Je répète ce que j'ai dit à Wittenberg : « La lutte ecclésiastico-politique est terminée. Une croisade commence pour la conquête de l'âme du peuple. A tous les pasteurs, j'adresse cet appel : « Donnez-vous-y loyalement ».

Mais depuis plusieurs semaines, il apparaissait clairement que la lutte n'était plus seulement entre deux fronts rivaux soutenant chacun son candidat à l'épiscopat d'Empire : des voix écoutées dénonçaient dans les croyances mêmes des oppositions irréduc-

tibles. Un théologien calviniste d'une grande autorité, Karl Barth, professeur de théologie à Bonn, profitant de l'impunité que lui garantissait sa nationalité suisse, eut alors le courage de lancer le cri d'alarme dans une petite brochure : *Theologische Existenz, Heute.* Le professeur luthérien Friedrich Gogarten, de Breslau, lui répondit dans une autre brochure *Politische Ethik*, et du coup la discussion se trouva portée du domaine politique et administratif sur son vrai terrain : le terrain religieux, celui des croyances et des consciences, le caractère même de l'Église. Ainsi engagée, elle devait inévitablement toucher les relations de l'Église et de l'État, et par conséquent la constitution. D'autres théologiens, dont Hermann Sasse, professeur aux Facultés d'Erlangen « la forteresse du vieux luthéranisme », s'en chargèrent. Au début du mois d'août, une publication qui, depuis de longues années, travaillait courageusement à l'union des églises évangéliques sous la devise : *Una, sancta, catholica*, la revue *Religiöse Besinnung*, de Stuttgart, cessait de paraître. Mais dans son dernier numéro le directeur, Karl Thieme, sonnait en termes profondément émouvants le glas de la vieille Église évangélique : « L'Église enseignante, incorporée dans les Facultés de théologie, a abdiqué ...; les autorités ecclésiastiques ont donné le spectacle du désarroi le plus complet... Que faire ? C'est la question que de jour en jour tous les chrétiens évangéliques se posent plus anxieusement. Et certes cet illustre théologien luthérien n'est pas un merle blanc, qui, récemment, déclarait : « Si Luther était témoin de ce spectacle, il nous crierait : « Enfants, vite, retournez au catholicisme ».

A cette même heure du reste, par toutes sortes de démarches, le directeur des Affaires ecclésiastiques au ministère des Cultes, Jäger, jetait l'inquiétude dans les âmes qui ajoutaient encore foi aux promesses constitutionnelles. Déjà méprisé à cause de la mauvaise foi et de la brutalité dont il a fait preuve au mois de juin à l'égard des autorités de l'Église, Jäger a blessé plus profondément encore les croyants par les termes inconvenants dans lesquels il a formulé ses idées religieuses à l'époque des élections aux synodes : « L'apparition de Jésus, dans sa réalité la plus

profonde, avait-il déclaré, est une révélation de caractère nordique au milieu d'un monde désolé par des facteurs de décomposition », et il en avait conclu à l'union étroite du germanisme et du christianisme. C'était la première fois qu'un haut fonctionnaire d'État, chargé de l'administration des affaires ecclésiastiques, se permettait d'utiliser les moyens officiels de propagande pour lancer dans le monde des déclarations qualifiées d'hérésie par toutes les Églises chrétiennes. Or, depuis, pas un jour ne se passait sans que Jäger n'affirmât par des actes sa volonté d'occuper dans l'Église allemande évangélique elle-même un poste élevé qui lui donnât les moyens d'intervenir efficacement dans sa vie. Alors qu'un fonctionnaire prussien n'a rien à faire en Saxe, on l'a vu accompagner officiellement l'évêque d'Empire allant à Dresde installer le nouvel évêque Coch. On sait que pour préparer la fusion des quatre petites Églises de la Hesse il a fait venir à Berlin, comme représentant de l'Église de Hesse-Kassel, un curé retraité, dépourvu de toute fonction dans cette Église, et qu'il s'est qualifié lui-même pour représenter celle de Hesse-Nassau, « parce que, membre du comité directeur des Chrétiens allemands, il est compétent pour traiter du sort de toutes les Églises d'Allemagne ». Ses amis, incapables de lui rien refuser, l'ont, sur sa requête, délégué au Synode national et au Congrès de Hesse-Nassau; or voilà maintenant que Jäger pose sa candidature au poste de juriste de l'Union des Églises de la vieille Prusse parce qu'il aura ainsi dans la main la direction des services administratifs de l'Église allemande évangélique qui ne font qu'un avec ceux de l'Union prussienne. « Ainsi, prétend-il, entre l'État et l'Église il n'y aura plus de dissensions possibles, puisque le directeur même des Affaires ecclésiastiques au ministère des Cultes remplira les mêmes fonctions dans le ministère ecclésiastique de l'Église allemande évangélique ». Mais, pour l'Église, c'est l'asservissement définitif à l'État national socialiste. A l'Évangile du Christ, l'Église, rabaissée au rang de service public, sera bientôt obligée de substituer dans son enseignement l'Évangile du III^e^ Empire.

Et ce ne sont point là imaginations de cerveaux égarés par l'opposition politique. Dans les communautés évangéliques, où la place faite au laïcat a toujours intéressé les fidèles aux affaires religieuses, tous soulignent les progrès inquiétants faits dans la nation, à la faveur des derniers événements, par l'indifférence religieuse et la déchristianisation des masses. Le gouvernement peut répéter que l'État national socialiste a pour base un christianisme positif : outre que, entendu à la manière d'Alfred Rosenberg, ce christianisme n'est déjà plus qu'un christianisme mutilé, dépouillé de ses plus grandes forces éducatrices, il est certain que le gouvernement ne pourra être chrétien qu'aussi longtemps que le sera le peuple. Or, à ce peuple, fanatisé par l'idée nationaliste, une nouvelle confession achrétienne ouvre ses cadres, et revendique chaque jour plus audacieusement les mêmes droits que l'Église allemande évangélique et que l'Église catholique.

Organisée dans le courant de l'été 1933, au congrès d'Eisenach, en « *Mouvement des Croyants allemands* » sous la présidence du Dr Hauer, professeur de philosophie des religions à l'université de Tubingue, la nouvelle confession s'est fait connaître au grand public, quelques mois auparavant, par une conférence retentissante du professeur Ernst Bergmann de Leipzig sur *L'Évangile de l'âme nordique-allemande.* Bergmann, utilisant les études consacrées à la *religion primitive nord-atlantique* par le professeur des sciences préhistoriques à l'université de Marburg, Hermann Wirth, prétend établir que des contradictions profondes, essentielles, opposent l'un à l'autre christianisme et germanisme. Un livre *L'Église nationale allemande* est venu compléter l'exposé des idées du *Mouvement*; Bergmann n'a pas craint d'y écrire : « Notre peuple doit être libéré du christianisme. L'Église chrétienne est une institution contraire à toute éthique. Ses idées sur Dieu se sont formées il y a 2.000 ans, autour de la Méditerranée, au sein d'une humanité amollie : il est donc bien explicable qu'elles n'intéressent plus aujourd'hui les âmes douées d'une vie intérieure. Tout ce que l'humanité moderne a conçu de grand et d'élevé

est venu au monde en dehors de Dieu et de l'Église. Le protestantisme ne répond pas aux besoins des masses, et d'ailleurs il agonise; le catholicisme, faussé par l'idolâtrie papale, favorise un paganisme grossier, et surtout constitue le plus grand obstacle à la formation d'une Église allemande nationale unie. Mais cette Église doit s'établir en balayant toutes les croyances périmées en Dieu et en un Rédempteur. Le christianisme est un anachronisme ». Et il résume ainsi son propre Credo : « Je crois au Dieu de la religion allemande qui agit dans la nature, dans l'esprit de l'homme, dans la force de mon peuple — en un Christ secourable qui combat pour l'ennoblissement de l'humanité — en l'Allemagne, terre d'élection de l'humanité ».

De la nouvelle confession, les pontifes se recrutent surtout dans le monde des universités et de la politique ; tous sont nationaux socialistes ; les plus en vue, après Hauer, Bergmann et Wirth, se nomment comte Reventlow, député national socialiste au Reichstag, Dr Drews, professeur Gunter. A juste titre on leur adjoint Alfred Rosenberg, l'auteur du *Mythe du XXe siècle*, un des pères du national socialisme où il occupe près d'Hitler une des toutes premières places. Toutes sortes d'unions, d'associations, de communautés « libres religieuses » leur ont apporté un premier appoint d'environ 100.000 membres. Aucun formulaire de croyances ne les lie entre elles mais toutes se disent *achrétiennes*, se proclament essentiellement germaniques, et prétendent bien en venir à constituer une *Église nationale allemande* sur le pied d'égalité, pour le moins, avec les confessions évangéliques et catholiques. N'incorporent-elles pas ces tendances, ne représentent-elles pas ces forces qui, depuis trente ans, travaillent à substituer dans l'Allemagne une religion vraiment germanique, une foi authentiquement nationale, à un christianisme d'importation étrangère? En conséquence elles réclament la reconnaissance par l'État, le droit de culte public et d'enseignement dans les écoles officielles, une faculté de théologie allemande.

Le plus grave est que, parmi les chrétiens allemands, à l'aile gauche, beaucoup fraternisent déjà avec les Croyants allemands.

De hauts dignitaires de l'Église évangélique se révèlent adhérents de la nouvelle confession. On a entendu l'évêque de Brunswick s'exprimer ainsi dans l'oraison funèbre d'un nazi : « Nous tous, nationaux socialistes chrétiens allemands, le savons : il y a une Walhall pour les morts du IIIe Empire, car si elle n'existait pas, la mort après des années de lutte n'aurait pas de sens ». En Thuringe, le nouveau président du Conseil ecclésiastique, Leutheuser, après avoir salué dans Hitler le sauveur de l'Allemagne, poursuivait : « Une seule tâche en définitive s'impose à nous : recruter des chrétiens ? non, mais recruter des allemands ». Dans des circonstances d'une exceptionnelle gravité, Baldur von Schirach, celui-là même qu'Hitler a donné pour chef à toute la jeunesse allemande et qualifié pour sa formation culturelle, définissait ainsi sa foi : « Je ne suis ni protestant ni catholique, je crois en l'Allemagne ». Il est donc évident que les Chrétiens allemands surtout ont à redouter la propagande des Croyants allemands, mais précisément là est le danger ; entre leurs mains, les communautés évangéliques n'évolueront-elles pas rapidement, comme ont fait au XVIe siècle les communautés catholiques entre les mains des pasteurs luthériens ?

A ces craintes un communiqué de l'agence Wolff vint soudain donner des motifs nouveaux. On sait la place qu'occupe dans le culte évangélique l'Ancien Testament. Privée du Sacrifice, l'Église luthérienne ou calviniste ne vit que de la Parole, et depuis quatre siècles l'Ancien Testament surtout fournit au pastorat les bases de ses croyances et les thèmes de ses prédications. Or, fin octobre, l'agence Wolff annonçait officiellement que le gouvernement central de l'Église d'Empire préparait, de concert avec le ministère d'État — entendez : sous l'impulsion du directeur Jäger, — une revision de l'Ancien Testament. « Provisoirement, l'enseignement pouvait encore être donné comme par le passé, mais il était d'ores et déjà certain que des modifications essentielles seraient introduites. Les mêmes directives vaudraient pour tout l'Empire ». Au souvenir de l'interdiction récente faite aux pasteurs du Sleswig par le

gouverneur d'Empire de parler désormais aux enfants du sacrifice d'Isaac « parce que ce passage de l'Écriture donnait de Dieu une idée qui ne s'accorde pas avec le sentiment éthique de la race germanique », la conscience des croyants s'alarmait plus vivement encore, quand soudain se produisit l'incident qui allait faire éclater l'orage.

Le 13 novembre, les Chrétiens allemands ayant organisé au Palais des sports à Berlin une grandiose manifestation en l'honneur du 450e anniversaire de la mort de Luther, le Dr Krause, président du Mouvement pour Berlin, parla sur la *mission raciste de Martin Luther*. Parvenu aux termes d'un discours auquel il avait imprimé un caractère nettement programmatique, Krause tira des conclusions sur lesquelles toute l'assemblée était invitée à se prononcer dans un ordre du jour. Du caractère raciste de la Réformation, il déduisait pour l'Église la nécessité de se réformer une seconde fois, dans le sens national socialiste : « L'État total, déclarait l'orateur, ne peut pas s'arrêter devant l'Église : à elle aussi il apporte un esprit nouveau, car, si le national socialisme est une conception philosophique de la vie et du monde, il ne connaît aussi qu'un chef : Adolf Hitler. Le peuple allemand évangélique ne peut pas se contenter d'une nouvelle constitution ecclésiastique; de nouveaux fonctionnaires ecclésiastiques ne peuvent lui suffire. Pour achever l'œuvre raciste de Martin Luther, une seconde réformation s'impose. Luther n'a pas voulu une Église de pasteurs autoritaires, ni de croyances obligatoires, mais une Église allemande, populaire. L'Église d'Empire doit donc renoncer à violenter la vie religieuse et ne rendre son culte qu'à un Dieu allemand. Pas de compromis avec ce qui vient de l'étranger : il faut écarter radicalement de nos livres religieux l'Ancien Testament et purifier le Nouveau des passages qui le défigurent. Dans une église allemande, il n'y a point de place pour des hommes de sang étranger, pas même aux pieds de la chaire. Tout ce qui trahit un esprit étranger, si ancien, si vénérable que cela soit, doit disparaître de nos églises. Les saints lieux ne sont pas à chercher en Palestine mais dans

notre propre patrie. Le seul service divin véritable est celui qui a pour but le culte de la nation... Nous lutterons jusqu'au bout pour ces idées, soit avec les chefs de l'Église, soit contre eux. La parenté de l'esprit du Nord avec l'héroïque Jésus doit être mise en plus vive lumière... » Et Krause achevait par ce trait : « Toutes ces revendications, je les résume en un mot : Nous rejetons le crucifix ». L'ordre du jour qui suivit n'excluait pas seulement de l'Église évangélique tous les chrétiens non-aryens — fussent-ils groupés en communautés homogènes; il exigeait, comme condition d'une paix durable, la révocation de tous les pasteurs qui ne sembleraient pas aptes à mener la réforme de l'Église dans le sens développé par le Dr Krause. Il fut voté sans aucune protestation, par une assemblée où siégeaient plusieurs hauts dignitaires ecclésiastiques de l'Église allemande évangélique.

A la nouvelle de ce discours et de l'accueil qui lui a été fait au Palais des sports, du silence gardé par l'évêque de Brandeburg Hossenfelder, président général du mouvement Chrétien allemand, membre prépondérant du ministère ecclésiastique de l'Église allemande évangélique, assis au tout premier rang de l'assemblée, le scandale est immense dans tous les milieux croyants. A Berlin, le Sénat évangélique suspend immédiatement le Dr Krause de toutes ses fonctions ecclésiastiques. Müller, aussitôt qu'il a connaissance de l'événement, n'hésite pas à qualifier le discours de la façon la plus sévère; à Munich, au sein même des fêtes de Luther, l'évêque Meister s'élève avec indignation, aux applaudissements prolongés de la foule, contre ce qu'il appelle « un ébranlement inouï des fondements de l'Église ». Le dimanche suivant 19 novembre, les 3.000 pasteurs du Notbund lisent du haut de la chaire, aux fidèles que les épreuves de leur Église attirent plus nombreux au temple, une protestation des plus vigoureuses contre le discours du Dr Krause. « Le paganisme a fait son entrée dans l'Église; il prétend s'y créer un foyer...; prédicateurs de l'évangile, responsables devant notre peuple de toutes les falsifications de la vérité, nous n'encourrons pas

le reproche des prophètes d'être des chiens muets. Nous confessons expressément tenir la Sainte Écriture, Ancien et Nouveau Testament, telle que l'ont entendue nos pères les réformateurs, pour règle de notre foi et de notre vie »... A cette protestation beaucoup ne craignent point de joindre d'amères critiques à l'adresse d'Hossenfelder et même de l'évêque d'Empire, protecteur officiel du mouvement chrétien allemand.

On entrait en plein conflit et, presque autant qu'Hossenfelder, Müller se trouvait atteint dans son autorité morale. De tous côtés l'opposition commença à s'organiser contre lui. Tandis qu'au dehors du mouvement on reproche à l'évêque d'Empire de laisser en charge des ecclésiastiques aussi compromis que les assistants du discours de Berlin, à l'intérieur au contraire les radicaux du Nord blâment vivement ses capitulations, ses mesures dilatoires relativement au paragraphe aryen, et, rassemblés à Hambourg, ils exigent de lui la convocation du Synode national. Hossenfelder cependant crâne orgueilleusement. Se félicitant « de vivre en ces jours, les plus magnifiques qu'ait connus l'histoire de l'Église depuis Luther », tandis qu'à Berlin ses troupes multiplient dans tous les quartiers les réunions publiques de protestation contre l'opposition, il convoque en congrès (22-24 nov.) à Weimar, tous les chefs régionaux du mouvement, exige, au nom des principes mêmes du national socialisme, le rétablissement de la discipline, l'obéissance absolue au chef et qu'on lui reconnaisse en la circonstance des pouvoirs exceptionnels, et il invite tous ses lieutenants à se ranger en bloc, résolument, derrière leur chef. Mais déjà ni les conservateurs ni les radicaux ne l'écoutent plus. Les premiers sont indignés de son attitude personnelle au Palais des sports; ils lui reprochent de n'avoir sacrifié Krause que sous la pression de l'opinion publique; ils ne lui pardonnent pas non plus d'avoir remplacé Krause par le curé Tausch qui représente exactement les mêmes tendances, a voté les résolutions proposées par Krause et béni ensuite 60 bannières de groupes; les seconds au contraire le désapprouvent d'avoir sacrifié l'orateur de Berlin,

et se révoltent de ce qu'il fait maintenant chorus avec ceux qui qualifient d'hérésies les idées développées au Palais des sports. Partisans déclarés d'une « religion plus germanique », les radicaux de Thuringe rompent sans plus tarder avec le mouvement chrétien allemand. Dans la Gazette officielle de Thuringe, ils justifient ainsi leur acte : « Nous n'admettons pas que Dieu ne se soit révélé que dans les âges passés, car nous le voyons vivant parmi nous et dans notre chef Adolf Hitler, son organe pour notre temps »; et ils rejoignent l'Église nationale allemande de Bergmann à qui Krause, désavoué et rompant avec les Chrétiens allemands aussi bien qu'avec l'Église allemande évangélique, amène de son côté un groupe important d'adhérents.

Dans tous l'Empire cependant les échos du Congrès de Weimar aggravent encore ceux de la réunion du Palais des sports. A Berlin, le vendredi 24 novembre, le Dr Schöffel, évêque de Hambourg, se retire du Ministère de l'Église où il représentait les tendances luthériennes. Dans le Sud, les évêques de Bavière et de Wurtemberg rompent officiellement avec le mouvement des Chrétiens allemands. Unis aux évêques de Bade, Hesse, Palatinat, ils se solidarisent publiquement avec le Notbund qui reçoit d'un coup l'adhésion de 800 pasteurs wurtembergeois sur 1.200, dont plusieurs occupent d'importantes fonctions à la fois dans le gouvernement de l'Église d'Empire et dans le mouvement chrétien allemand. La déroute est évidente et chaque jour de nouvelles défections viennent la souligner. Le professeur Fezer de l'Université de Tubingue, celui-là même qui, au nom des Facultés de théologie évangélique, a si étroitement collaboré à la constitution et en a fait écarter le paragraphe aryen, quitte les Chrétiens allemands, et son exemple est aussitôt imité à Tubingue par les professeurs de théologie Weisser et Ruckert, à Breslau par Gogarten, à Halle par Schumann et Kohlmeyer, à Giessen par Bornkamm et Hänchen, qui tous entrainent avec eux leurs étudiants ou leur paroisse. Trois tendances déchirent maintenant le mouvement chrétien allemand : dans l'Allemagne du sud on se raccroche aux croyances traditionnelles de l'Église évangélique; en Thuringe, on marche

à la rencontre des *Croyants allemands*, c'est-à-dire de l'Église nationale allemande des professeurs Hauer et Bergmann; entre les deux, Müller et Hossenfelder persistent à représenter la thèse des compromis.

Fortifié chaque jour par de nouvelles adhésions, le Notbund en vient maintenant à poser des conditions : « 1° L'évêque d'Empire doit se désolidariser officiellement d'avec le mouvement chrétien allemand. L'Église allemande évangélique ne peut pas admettre que l'évêque d'Empire personnifie un parti qui contribue tant à déchirer l'Église par son mépris de l'Écriture et des formulaires de croyances. 2° Toutes les autorités ecclésiastiques seront déposées, qui, à quelque titre que ce soit, sont responsables de la manifestation du Palais des sports ou ont pactisé avec les attaques dont elle a été l'occasion contre les croyances. 3° Tous les ecclésiastiques seront privés de leurs fonctions, qui, soit par décrets, soit par des recours à la force, ont attenté à la liberté de conscience de leurs communautés. 4° L'Église révoquera toutes les obligations religieuses qui n'ont pas leur fondement dans la Bible ou dans les formulaires de croyances. 5° La prédication de l'Évangile doit rester entièrement libre.

Si irrésistible est devenu à la fin de novembre le mouvement d'opposition que le gouverment de l'État lui-même doit s'abstenir désormais de toute intervention. Des réunions publiques de protestation, de caractère religieux, surgissent de toutes parts. A Dortmund, un millier de curés, adjoints de communes, délégués de paroisses, venus de toute la Westphalie, émettent des revendications identiques à celles du Notbund; à Erlangen, l'association des étudiants réclame de l'État que, dans ses revendications à la totalité, il s'arrête devant les droits de la conscience; à Berlin, le lundi 27 novembre, trois grandes assemblées qui réunissent des milliers d'évangéliques se déclarent hautement pour la Bible et la libre prédication de la parole de Dieu : elles confessent le Christ crucifié, rejettent la conception mutilée du christianisme positif, revendiquent pour les pasteurs, dans les choses religieuses, une indépendance abso-

lue « à l'égord de tout homme et de toute organisation », et chantent en masse le Credo avant de se séparer.

Le Notbund pastoral triomphe maintenant partout. Des milliers de pasteurs accourent à lui. Non seulement l'Allemagne du sud mais aussi l'ouest, les pays du Rhin et la Westphalie sont perdus pour les Chrétiens allemands. Dans des communiqués à la presse, l'évêque Müller fait vainement front de tous côtés. Multipliant les professions de foi nationales, ecclésiastiques, chrétiennes, il désavoue les doctrines exposées par Krause, réclame la discipline, l'obéissance, le principe du chef, s'affirme résolu à ne pas céder devant la tempête. De son côté, à l'Office central des Chrétiens allemands, Hossenfelder continue de jouer son rôle : « Jamais, dit-il, les chefs du mouvement n'ont été plus étroitement unis que depuis le congrès de Weimar. Résolus à réaliser l'unité dans l'Église, ils ne se laisseront entamer ni à droite ni à gauche ». Mais dès le lendemain de cette déclaration (30 novembre) on apprend que l'évêque de Brandeburg quitte le ministère ecclésiastique et que, délaissé par deux collaborateurs sur quatre, l'évêque Müller se voit forcé de convoquer les évêques régionaux pour s'entendre avec eux sur le choix de nouveaux ministres.

L'assemblée a lieu à Berlin le 2 décembre. En ouvrant la séance, Müller avoue que, depuis quelques semaines, pas un jour ne se passe sans lui apporter des revendications qui prennent l'allure d'ultimatum. « Un évêque d'Empire, remarque-t-il avec hauteur, ne peut ni ne doit recevoir, d'aucun groupe, quel qu'il soit, d'ultimatum. La constitution le défend : pareille manière d'agir discrédite sa charge. L'évêque d'Empire n'est le représentant d'aucun groupe ». Le résultat de cette consultation est que dans le ministère un aumônier de diaconesses remplace l'évêque luthérien de Hambourg et un professeur de Greifswald l'évêque Hossenfelder.

Sur ces entrefaites, un communiqué du gouvernement d'Empire vient marquer à quel point l'influence des Chrétiens allemands se trouve ébranlée dans les sphères officielles. « Des dissensions qui se sont produites ces derniers temps à

l'intérieur de l'Église allemande évangélique, disait le 2 décembre une note du ministre de l'Intérieur pour l'Empire, appellent des précisions pour l'ensemble de la situation. Devant le caractère exclusivement ecclésiastique de ces dissensions, le chancelier d'Empire Adolf Hitler a formellement résolu qu'aucune influence politique ne serait admise à s'interposer entre les partis. En conséquence le ministre d'Empire pour l'Intérieur a prié les gouvernements de pays d'imposer à tous leurs services la plus complète réserve. Aucune autorité ecclésiastique ne sera non plus admise à invoquer l'appui des organes publics dans des conflits ecclésiastiques d'opinion ».

Cette fois le ciel s'éclaircissait. Le gouvernement abandonnait à leur sort les Chrétiens allemands. Hitler, satisfait de n'avoir plus à traiter dans l'Empire qu'avec une seule Église allemande évangélique, bien résolu à ne pas laisser le clergé revenir en arrière sur ce point, était par ailleurs inquiet du caractère et de l'ampleur que prenait dans l'Église évangélique le mouvement de protestation contre les Chrétiens allemands. Publiquement il se désolidarisait d'avec le mouvement. Deux jours plus tard (4 déc.) une loi émanée du gouvernement central de l'Église allemande évangélique interdisait en termes formels aux membres du Ministère ecclésiastique, aux fonctionnaires et à tous les employés secondaires du gouvernement central de l'Église, d'appartenir à aucun parti, union, groupe, ou *mouvement* ecclésiastique. En la communiquant aux évêques de pays, l'évêque d'Empire les priait d'appliquer cette même mesure à leur personnel. Lui-même renonçait au titre de protecteur du mouvement chrétien allemand.

Pour le Notbund pastoral, dont l'effort tendait à sauver l'Église évangélique en l'arrachant aux influences politiques, ces deux actes officiels mettaient fin au second acte du drame douloureux engagé depuis les premiers jours d'avril. Le premier avait donné l'avantage aux Chrétiens allemands; le second marquait leur déroute; mais l'Église évangélique en restait doublement ébranlée. Du haut en bas régnait la plus triste confusion. Jamais l'œuvre de Luther n'avait traversé

semblable épreuve. Le mouvement des Chrétiens allemands pouvait disparaître; les institutions qu'il avait données à l'Église continueraient de la régir, les idées religieuses qu'il avait répandues, à faire leur chemin dans les âmes. Déjà Rudolf Hess, délégué général de Hitler, honorait l'Église nationale allemande des professeurs Hauer et Bergmann d'un décret qui prépare la reconnaissance officielle de leur mouvement en confession religieuse. La mission que le Notbund avait courageusement assumée n'était donc remplie qu'en partie; aussi longtemps qu'à la tête du gouvernement central désormais imposé à l'Église évangélique par l'État, il n'aurait point réussi à placer « un homme de Dieu », la foi restait en danger dans toute l'Allemagne. A ses yeux la capitulation de Müller ne pouvait donc marquer qu'une étape : le rideau se levait sur un troisième acte.

(A suivre) Pierre DELATTRE.

Laudem eorum nuntiet ecclesia

(*Eccli.* 44, 15).

S. É. le Cardinal Ehrle et le R. P. de la Taille.

En quelques mois, la mort a frappé deux éminents savants qui ont illustré l'Université Grégorienne : le 26 octobre mourait le R. P. de la Taille (1) et le 31 mars suivant S. É. le cardinal Ehrle quittait à son tour la terre. Très différents par leur origine, leur éducation, leurs tendances, leurs travaux et les charges remplies : l'un métaphysicien de race, l'autre érudit de la plus haute valeur ; l'un thomiste convaincu, l'autre suarézien ardent ; l'un surtout adonné aux spéculations théologiques, l'autre à l'étude des manuscrits et à l'histoire de la scolastique du moyen-âge ; l'un consumant toute sa vie à réfléchir aux problèmes dogmatiques, l'autre unissant au labeur scientifique le travail absorbant de bibliothécaire, ensuite les soucis qu'entraîne la haute situation de cardinal ; ces deux hommes, si dissemblables entre eux, se rencontraient dans le même amour pour la sainte Église, la même passion pour la vérité, comme aussi dans la même affection pour la Compagnie de Jésus à laquelle ils appartenaient, le même désir de réaliser son idéal religieux, la même charité qui mettait au service de leurs frères et de tous ceux qui faisaient appel à eux, à leur temps, à leur talent et à leur inépuisable dévoûment.

Le R. P. Maurice de la Taille, né le 30 septembre 1872 au château de Semblançay (Indre-et-Loire), entra au noviciat de Canterbury (Angleterre) en 1890. Après avoir étudié trois ans la philosophie scolastique à Jersey, il suivit les cours de l'Institut catholique de Paris et de la Sorbonne, passa sa licence en philosophie, et à 26 ans commençait ses études de théologie. Ordonné prêtre en 1901, le Père, désireux de s'initier au ministère paroissial, obtint d'être envoyé dans un district minier du Lancashire, à Saint-Hellens, en Angleterre :

(1) Le P. de la Taille nous a fait l'honneur de sa collaboration à plusieurs reprises. Voir *N. R. Th.*, 1922, p. 285-294 : *La royauté pacifique de Notre Seigneur Jésus-Christ par l'Eucharistie*; 1927, p. 241-272 : *Examen d'un article sur les offrandes de la messe et observations sur un opuscule récent*; 1928, p. 753-760 : *Une histoire de la piété.*

dans ce milieu ouvrier il se dépensa pendant deux ans, avec zèle et succès. En 1905, il était nommé professeur de théologie à l'université d'Angers. L'Église de France passait alors par la double crise du Modernisme et du Combisme : avec sa nature ardente et combative, le jeune professeur ne pouvait rester spectateur inactif. Deux articles remarqués, signés par lui, parurent dans les *Études* (1) : le premier, dans lequel se révélaient déjà les qualités maîtresses du grand théologien, exposait la nature du dogme et de la révélation, l'autre pressait les catholiques, avec une énergie communicative, de résister aux lois sectaires. C'est aussi pendant ces années de son enseignement à Angers que s'élabora l'œuvre capitale de sa vie, le *Mysterium Fidei.*

La grande guerre arracha le P. de la Taille à sa vie paisible ; d'abord infirmier dans l'armée française, puis interprète, il était nommé en 1916 aumônier dans la première division canadienne de l'armée anglaise. L'austère théologien, qui portait l'uniformemilitaire avec une élégance de race, se dépensa à son ministère nouveau avec le même entrain et le même zèle qu'il avait déployés dans son apostolat ouvrier de Lancashire ou dans son enseignement d'Angers : il semblait également doué pour l'étude et pour l'action. La paix le rendit à ses livres.

En 1919, l'Université Grégorienne avait institué des cours nouveaux dont le but était de préparer au grade du « Magistère » les docteurs en théologie désireux de se spécialiser dans les sciences sacrées ou destinés à l'enseignement. La puissante personnalité du P. de la Taille, la clarté de sa parole, l'originalité de ses vues, l'assurance de ses déductions spéculatives, comme son thomisme éclairé le désignaient au choix de ses supérieurs. Il fut donc appelé à Rome pour inaugurer, avec le Père Ehrle, cet enseignement supérieur.

La même année 1919 vit paraître le *Mysterium Fidei.* Ce livre magistral, auquel l'auteur avait voulu imprimer un caractère artistique digne du grand sujet qu'il traitait, produisit une impression immense; même dans les milieux non-catholiques il fut très remarqué. Constatation significative : malgré les difficultés finan-

(1) *Quelques précisions sur la Révélation et le dogme dans leurs relations avec le progrès* dans *Études*, t. 101, 1904, p. 507. — *Le Problème du parti catholique*, — et *L'obéissance dans l'armée* dans *Études*, t. 111, p. 289 et 820, ensuite réunis en volume sous le titre : *En face du pouvoir*, Tours, 1911.

cières résultant de la guerre, les préoccupations du jour qui paraissaient détourner l'attention des graves problèmes dogmatiques, malgré son prix élevé, on vit se succéder rapidement trois éditions de cet austère volume écrit en latin, et dont l'étendue même (1300 colonnes) aurait dû effrayer les courages. Succès bien justifié. Cette œuvre se recommande par l'ampleur avec laquelle le sujet est traité : à l'exemple des grands scolastiques du XVI^e^ et XVII^e^ siècle, l'auteur considère le dogme sous tous ses aspects, sans en omettre un seul ; il nous présente une synthèse, non seulement puissante par son unité, mais encore complète. L'Écriture, les Pères, comme les auteurs scolastiques de tous les âges, la liturgie (et c'était presqu'une innovation) sont appelés tour à tour pour prouver ou pour éclairer la doctrine ; et la spéculation la plus élevée est comme soutenue et animée par un courant profond de piété. Nous ne nous étonnons pas de la confidence de plusieurs prêtres qui nous ont assuré que la lecture de ces fortes pages avait renouvelé en eux leur dévotion au mystère des autels. Depuis Scheeben il n'avait pas paru d'ouvrage théologique à la fois aussi profond, aussi riche et aussi complet (1). On a dit justement que ce livre fut un événement théologique. Il a en effet renouvelé la question et ramené l'attention sur ces difficiles problèmes : toute une littérature en est née. On peut affirmer aussi que cette œuvre marque un tournant dans l'histoire de la théologie eucharistique : car elle a définitivement, croyons-nous, déclassé toutes les théories qui cherchaient dans une annihilation ou une mactation actuelle du Christ l'essence du sacrifice de la messe.

Au début, le livre du P. de la Taille ne rencontra que des adhésions, souvent enthousiastes ; dans la suite naquirent des oppositions parfois très vives, et le P. Mac Nabb, O. P. se distingua par sa violence. Mais les critiques de ses plus fougueux adversaires ne parvinrent pas à ébranler l'ensemble de cette étude de maître, ni à en diminuer le crédit (2).

(1) Nous avons analysé ici même ce magistral ouvrage, *N. R. Th.*, t. 49, 1922. p. 522-533 ; t. 50, p. 64-73; 280-292.

(2) Sur le même sujet, outre les articles polémiques, signalons encore L'*esquisse du mystère de la foi*, Paris, 1924; *The Mystery of Faith and human Opinion contrasted and defined*, Londres, 1930. Le chapitre VI *The period of the schoolmen : the Sacrifice*, dans *Catholic Faith in the holy Eucharist.* Papers from the summer School of Catholic Studies held at Cambridge

Les dix dernières années furent principalement consacrées à son enseignement de l'Université Grégorienne, aux leçons qu'il donnait à l'Académie de Saint-Thomas dont il était un des membres les plus écoutés, à parfaire le grand œuvre de sa vie et à répondre aux attaques dont son livre était l'objet. De son enseignement romain, rien n'a vu le jour, à moins que les articles sur la science moyenne (1), sur la contemplation mystique (2), sur l'union hypostatique et la vision béatifique (3) n'en soient le fruit. Nous possédons un résumé de ses cours sur l'acte de foi, dû à la diligence de quelques auditeurs zélés : la lecture de ces notes permet de deviner une synthèse forte et originale et nous fait vivement regretter que le maître n'ait pas jugé bon de publier ses leçons. Il préparait en même temps un grand ouvrage sur la grâce, qui promettait d'être le digne pendant de son *Mysterium fidei* ; malheureusement la maladie, puis la mort l'empêchèrent d'y mettre la dernière main. Souhaitons que les brouillons et les notes qu'il a laissés puissent être utilisés et publiés.

Génie synthétique et puissant qui possédait le don supérieur de ramener la multiplicité des aspects à l'unité d'un point central et d'un principe premier, esprit original qui renouvelait toutes les questions qu'il touchait, la vigueur de sa pensée et la tranquille audace de ces affirmations imposaient l'attention et forçaient de prendre position : il était impossible de rester indifférent; aussi sa parole soulevait des adhésions enthousiastes, ou des oppositions décidées. Mais les brillants talents de l'écrivain et du penseur ne doivent pas faire oublier les belles qualités morales de l'homme et les vertus du religieux ; celles-ci suscitaient une profonde sympathie, comme sa courtoisie et sa charité gagnaient tous ceux qui l'approchaient. Il fut enlevé à l'admiration de ses disciples et à l'affection de ses nombreux amis, à l'âge de la pleine maturité ; quand il mourut il avait à peine soixante et un ans.

July 1922. — *Eucharistie en versterving* dans *Algemeen Nederlandsch Eucharistisch Tijdschrift*, 1928, p. 10-15

(1) *Recherches de science religieuse* t. 13, 1929, p. 7-28 : *Sur diverses classifications de la science divine.*

(2) *Recherches de science religieuse* 1919, p. 273-292 : *L'Oraison contemplative*; 1928, p. 297-325 : *Théories mystiques. A propos d'un livre récent.* Le premier a été reproduit en brochure. Paris, 1921.

(3) *Recherches*, t. 17, 1928, p. 253-268. *Actuation créée par acte incréé.*

A son Éminence le cardinal Ehrle, la divine Providence accorda, au contraire, le privilège d'une vénérable vieillesse, digne couronnement d'une vie consacrée à la gloire de Dieu. Franz Ehrle naquit à Isny sur l'Algau en Wurtemberg, le 17 octobre 1845 ; il fut élève des jésuites au collège de Feldkirch et entra à l'âge de 16 ans au noviciat de la Compagnie de Jésus, à Gorheim (Hohenzollern). Après avoir complété sa formation littéraire au collège de Friedrichsburg près de Munster, il s'appliqua à la philosophie à Maria-Laach, où on lui confia la charge d'aide-bibliothécaire! Pendant quatre ans (1868-1873), il se dévoua à l'éducation de la brillante jeunesse qui se pressait dans le collège noble de Feldkirch. De 1873 à 1877 il suivit les cours de théologie à Ditton Hall près de Liverpool, où les jésuites allemands, chassés de leur patrie, avaient établi leur scolasticat. Il reçut l'ordination sacerdotale le 24 septembre 1876. L'année 1878 marque le début de sa carrière scientifique ; les supérieurs, appréciant les talents exceptionnels du jeune religieux, le rappelèrent d'Angleterre, où il s'exerçait au ministère sacré, pour l'adjoindre à la rédaction de la célèbre revue *Stimmen aus Maria-Laach*, qui avait trouvé, en ces jours de persécution, asile au château du comte de Stolberg de Robiano à Tervueren. Dès lors, pressentant sa voie, il forma le grand dessein d'une histoire de la scolastique. Mais, quand le geste libéral de Léon XIII eut ouvert les archives vaticanes aux chercheurs, la direction de la Revue envoya à Rome son brillant collaborateur, pour y préparer un grand travail sur les relations des nonces apostoliques en Allemagne durant la guerre de trente ans. Ce projet ne pouvant aboutir, le Père Ehrle revint à sa première idée d'une étude d'ensemble sur le développement de la scolastique : il avait fixé définitivement l'orientation de sa vie. C'était en 1880 (1).

Les années suivantes furent consacrées à des voyages d'exploration (tout était presqu'à découvrir alors!) dans les bibliothèques d'Europe, en vue de rassembler les matériaux de sa future histoire. En 1885, avec les Pères Felchlin, Beringer et Bringmann il commença une *Bibliotheca theologiae et philosophiae scholasticae selecta*;

(1) Dès 1883, le P. Ehrle exposait son programme dans un article de la *Zeitschrift für katholische Theologie* t. VII, 1883, p. 1-61, « *Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik* »; il le compléta en 1922 dans ses « *Nuove proposte per lo studio dei manoscritti della Scolastica medioevale* » (dans *Gregorianum*, t. III, 1922, p. 198-218).

mais cette année est surtout importante parce qu'elle date la fondation, faite d'accord avec le R. P. Henri Denifle, O. P., de l'*Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*. Dans ce périodique, le P. Ehrle fit connaître l'importance du mouvement franciscain aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles, et dès lors il occupe, avec le dominicain, le premier rang dans le domaine de l'histoire de la théologie scolastique.

Cinq années plus tard, la publication du magnifique ouvrage : *Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum* l'introduisait, à son insu, dans une nouvelle voie où il allait aussi s'illustrer. En effet, cette même année, il était nommé membre extraordinaire de la commission administrative de la bibliothèque du Vatican. Son influence immédiatement fut décisive : il avait scientifiquement élaboré un plan méthodique de transformations, il en pressa l'exécution. Léon XIII, reconnaissant son mérite, le désigna, en 1896, comme préfet du célèbre dépôt. Cette date commence une ère nouvelle. Sans parler des importantes acquisitions de manuscrits et livres, il convient surtout de signaler la réorganisation de l'antique administration : amélioration des anciens services, création de services nouveaux, agrandissement et aménagement admirable de la salle léonine de consultation, qui, pourvue de tous les instruments de travail et de tous les ouvrages modernes intéressant la spécialité de la bibliothèque (1), présente le maximum de facilité et de commodité pour les chercheurs. Parmi les nouveaux services que l'on doit à son initiative, il faut mentionner principalement le service de restauration des vieux manuscrits, dont la réputation technique fut bientôt telle que d'autres bibliothèques et non des moindres n'hésitèrent pas à lui confier le soin de sauver leurs plus précieux manuscrits de la ruine (2).

Toutefois ni ces entreprises d'ordre administratif ni les responsabilités et le soin de sa charge ne l'absorbaient tout entier ;

(1) Dans le plan systématique élaboré par le P. Ehrle, la salle de consultation, comme le département des imprimés, ne devaient servir qu'aux spécialistes qu'attirait le dépôt des manuscrits : il avait organisé la première en vue de la seconde, et, dans ces limites voulues, l'organisation est un modèle nulle part atteint. — Sur le rôle du P. Ehrle comme bibliothécaire, voir l'article du P. J. de Ghellinck dans la *Revue générale*, 1926, p. 356-362.

(2) Par son influence fut réuni un congrès à Saint-Gall pour la préservation des vieux manuscrits : on peut dire « qu'il a provoqué un mouvement mondial » comme s'exprimait Dom Ursmère Berlière.

et, s'il dut quelque peu sacrifier ses études préférées (1), en revanche il publia et dirigea de nombreux travaux scientifiques de valeur sur des matières se rapportant plus directement à sa charge (2). Mais le religieux souffrait d'être retenu, par les exigences de ces fonctions, en dehors des maisons de son ordre et désirait vivement reprendre la vie calme et régulière de la communauté ; malgré ses instances, tout ce qu'il put obtenir du Pape Pie X, ce fut de s'adjoindre, avec titre de sous-préfet et droit de succession, le distingué bibliothécaire de l'Ambrosienne de Milan, qu'il connaissait et dont il appréciait la valeur, Mgr Achille Ratti, aujourd'hui pape glorieusement régnant. Enfin au déclin de l'année 1914, à force de prières, il put se démettre de ses fonctions en faveur de Mgr Ratti.

La guerre le ramena en Allemagne. Ses supérieurs lui imposèrent la direction des *Stimmen*, la revue dans laquelle il avait, trente-quatre ans auparavant, inauguré sa carrière d'écrivain. Parmi les articles intéressants qu'il écrivit alors, nous devons attirer l'attention sur *Benedikt XV und die Lösung der römischen Frage* (3); il y expose clairement et défend les principes mêmes qui inspireront le traité du Latran et assigne comme base territoriale suffisante de l'indépendance pontificale les limites mêmes de la Città Vaticana actuelle ! Délivré des soucis de cette administration, en 1918, il reprit avec une ardeur juvénile ses chères études : il comptait cependant soixante-neuf ans ! Rappelé à Rome par Benoît XV, il fut attaché à l'Institut Biblique, et, lors de la fondation des nouveaux cours du magistère à l'Université Grégorienne, il devint le collègue du P. de la Taille.

Cependant, le 11 décembre 1922, S. S. Pie XI, son ancien collaborateur et son successeur à la Bibliothèque Vaticane, le créait cardinal de la Sainte Église, avec le titre de Saint-Césaire.

(1) Il ne les abandonna pas complètement. A l'année 1906 se rapporte l'édition de la chronique de Martin d'Alpartils, dans les volumes de la *Görres-Gesellschaft;* en 1910 un article sur la ruine des bibliothèques pontificales, dans les *Mélanges E. Chatelain;* en 1918 un important article *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas* dans *Zeitschrift für kath. Theol.*, t. 37, etc.

(2) Par exemple la reproduction phototypique des manuscrits les plus précieux et des antiques plans de Rome. Il dirigeait en même temps la publication des catalogues et, grâce à son impulsion, la collection des *Studi e testi* s'imposait à l'attention du monde savant (D. Ursmère Berlière).

(3) T. 91, p. 505 et t. 92, p. 481.

Nous ne pouvons pas parler longuement ici, faute de place, de son activité et de son influence comme membre du Sacré Collège. Rappelons seulement que, malgré les responsabilités et les travaux que lui imposait sa participation à de nombreuses congrégations cardinalices (1), l'infatigable érudit n'abandonnait pas ses études favorites; jusqu'à ce que l'affaiblissement de sa vue, puis la maladie l'eussent réduit à l'impuissance, il continua ses laborieuses recherches et ses publications scientifiques (2).

En 1924 le cardinal entrait dans sa quatre-vingtième année. Ce fut l'occasion pour ses nombreux amis et admirateurs, encouragés par Sa Sainteté, d'organiser une grande manifestation en l'honneur du savant qui avait consacré toute sa vie à la science, avait révélé l'intérêt qu'offre l'étude du Franciscanisme des XIII^e^ et XIV^e^ siècles et fut, peut-on dire, le promoteur le plus actif de ce vaste mouvement d'enquête sur l'histoire de la théologie au moyen âge. A cet hommage s'associa tout le monde savant (3). Dans une séance

(1) Il appartenait à la Congrégation des Rites, des Affaires ecclésiastiques, du Cérémonial, des Séminaires et Universités, des Études, de l'Église orientale, à la Fabrique de l'Église Saint-Pierre, et à la Commission biblique. Il fut nommé le 17 avril 1929 bibliothécaire et archiviste de la sainte Église.

(2) Nous ne pouvons donner ici une bibliographie complète des livres et articles du vénéré défunt : le catalogue comprend 120 numéros. On en trouvera l'énumération, jusqu'en 1924, dans les *Miscellanea Francesco Ehrle*, album publié à Rome en 1924.

Les principales œuvres sont, sans contredit : *Zur Geschichte des Schatzes der Bibliothek und Archivs des Päpste im vierzehnten Jahrhundert* (Archiv, t. I) — *Zur Fraticellen Geschichte* (Archiv, t. I) — et d'autres études sur les Fraticelli — *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne* (Archiv, t. II et III) — *Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13 Jahrhunderts* (Archiv, t. V); *Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften* (Archiv, t. III); ses monographies sur Henri de Gand, Ange Clareno, John Peckham, Thomas Sutton, Arnaldo de Villanova, Nicolas Trivet, etc. Outre les livres déjà signalés plus haut : *Beiträge zur Geschichte und Reform der Armenpflege*, (2^e^ édition 1897); — *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia*, 1924 — *Gli Statuti della facolta teologica di Bologna del 1364*, 1925. Enfin un article très important à cause du programme qu'il trace : *Nuove proposte per lo studio dei manuscritti delle scolastica medioevale* (Gregorianum, t. III).

(3) Le cardinal était membre effectif ou membre d'honneur de 26 sociétés savantes : on en trouvera la liste dans l'ouvrage indiqué, p. 16. On y trouvera aussi la nomenclature de tous ceux qui participèrent, comme collaborateurs ou donateurs, aux Miscellanea, p. 29 et suiv.

solennelle, en présence du Pape et de sa cour, du collège des cardinaux, du corps diplomatique et des représentants des corps savants de l'Europe, furent remis au jubilaire les cinq splendides volumes des *Miscellanea Francesco Ehrle*, auxquels avaient contribué et collaboré les érudits les plus distingués de tous les pays.

On se tromperait en ne voyant dans cette grandiose manifestation qu'un hommage d'admiration pour les travaux d'érudition du savant, c'était aussi une marque de profonde sympathie, et pour beaucoup, l'expression d'une sincère reconnaissance. Comme le disait avec émotion Dom Ursmère, dans son discours : « Pour tous vous avez été un guide, un auxiliaire, un ami. Une humeur toujours égale, une courtoisie qui ne fléchissait jamais, j'allais dire une déférence respectueuse pour les travailleurs, assuraient au visiteur, inconnu de la veille, ami du lendemain, un sympathique accueil, qui donnait confiance dans le travail amorcé ou conseillé ». On ne pouvait mieux caractériser l'homme.

En terminant, qu'il soit permis à l'auteur d'émettre un souhait. Puissent ces quelques lignes, écrites en mémoire des deux illustres professeurs de l'Université Grégorienne, dont d'autres plus autorisés ont fait un plus bel éloge, « Laudem eorum nuntiet Ecclesia » (*Eccli.* 44, 15), acquitter au moins la dette de reconnaissance qu'il avait contractée envers eux.

E. Hocedez, s. i.

Mediaevalia

(suite)

III

La psychologie de la foi dans la théologie du XIII^e siècle. (1)

Avec le travail du R. P. Chenu nous abordons un problème d'un intérêt passionnant pour tout croyant : *La psychologie de la foi;* le titre ajoute, il est vrai : *dans la théologie du XIII^e siècle.* Mais si cette détermination de temps peut limiter sagement le champ d'investigation d'un auteur, elle n'empêche pas le problème d'être posé pour tous les temps, car la foi divine est par nature une mise en rapport directe quoique obscure de nos deux facultés maîtresses, l'intelligence et la volonté avec la science infaillible de Dieu et sa béatitude subsistante. Rien que dans la façon de poser le problème, de le réduire à ses termes essentiels, après avoir au préalable déblayé le terrain des accessoires qui en masquaient la vue, on reconnaît un maître. A la rigueur de l'analyse qu'il doit à une longue fréquentation des scolastiques, ce maître joint une conscience très vive des exigences de la pensée contemporaine et une perception fine et sûre des moindres nuances de notre psychologie religieuse. Vous vous en apercevrez vite à ses judicieuses remarques sur « *l'inquiétude* » où la foi laisse notre pensée, sur « *la curiosité saine* » du croyant « *trompant son impatience* » de la vision béatifiante « *par une science théologique qui puisse lui donner déjà quelque intelligence fructueuse* » du mystère; vous ne douterez plus de l'habileté de ce maître, quand vous verrez l'inquiétude d'Augustin, le Docteur que la symbolique chrétienne représente tenant dans la main un cœur que couronne une flamme, quand vous verrez cette « amoureuse » inquiétude expliquée par « *une analyse aristotélicienne de l'esprit* » et s'incarnant très exactement « *dans une expression psychologique si différente* ». N'objectez pas qu'il « resterait » à savoir si l'explication « intellectualiste » peut

(1) Dans les *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle,* Deuxième série, Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa, Paris, Vrin, 1932, (25 × 17 cm.), 212 p. Cf. nos articles précédents, N. R. Th., 1934, p. 297 et p. 389.

absorber totalement le « volontarisme » d'Augustin (1) et si l'incarnation affirmée a toute l'exactitude que l'on dit. Le P. Chenu vous désarmerait aussitôt en « confessant *une part d'habileté, coutumière d'ailleurs en scolastique* ». On croit et on suit volontiers des maîtres aussi clairvoyants touchant la portée de leurs propres conclusions.

En quoi consiste en définitive le problème ? A accorder avec la notion aristotélicienne de la « science », déterminée exclusivement par la « nécessaire intelligibilité » de l'objet, un assentiment qui en suppose essentiellement « l'obscurité ». La question, dès lors, sera : comment un assentiment de foi pourra-t-il être donné par l'intelligence ? Et cependant il lui appartient de croire, puisque la foi est adhésion à un objet proposé comme *vrai*, comme tel relevant de l'intelligence et non d'une puissance *affective*. N'est-ce pas lui demander un acte auquel, semble-t-il, elle ne peut se prêter que par une infraction à sa propre loi interne : l'évidence de l'objet ?

Saint Albert le Grand avait tranché ce nœud gordien, en concédant « que la foi n'est pas une perfection vertueuse de l'intellect *spéculatif* ». Solution évidemment inacceptable pour son génial disciple. Décidé comme il était à ne pas renoncer à l'*intellectualisme* d'Aristote, saint Thomas devra donc, dans le schéma des divers assentiments de l'esprit, trouver une place « pour un assentiment par *élection affective* ». Mais aux injonctions de l'amour, comment ouvrir le binaire jalousement fermé : sujet-objet ? Du côté de l'objet ? Impossible. Inévident, il n'entraîne pas l'adhésion du sujet. La certitude de la foi doit rester certitude, tout en renonçant à l'évidence de « l'intelligible nécessaire »; le couple aristotélicien : évidence — certitude se trouve dissocié. Serons-nous plus heureux, en cherchant du côté du sujet ? Peut-être; à une condition toutefois, c'est que celui-ci puisse subir une détermination *extrinsèque* à l'objet. C'est précisément le cas dans l'acte de foi. Il est un assentiment intellectuel *volontaire* dont il faut chercher la raison déterminante, non dans la ligne de la science mais dans celle du bien, dans l'espèce, des biens éternels révélés. Pareil assentiment pourra être certain, plus certain que l'assentiment scientifique, mais la certitude n'en est pas due au rayonnement de l'intelligible nécessaire, elle est due à l'autorité

(1) Voir ce que dit sur la principale différence entre saint Augustin et saint Thomas « dans l'ordre noétique et philosophique » M. J. Maritain. *A Monument to St Augustin*, Londres, 1930, p. 218.

extérieure d'un témoin à la véracité infinie (1). C'est le poids d'un pareil témoignage qui de l'enceinte de l'acte de foi chasse toute la « *formido errandi* », qui dans l'aristotélisme reste comme la peine attachée à la « *contingence* » de l'objet. De « l'opinion », du reste, à la foi, nul passage continu ! Il faut qu'à tout prix entre l'objet proposé à la foi et l'assentiment de foi vienne s'insérer une influence qui n'est plus une « raison » intellectuelle de croire mais l'action motrice, dynamique d'un bien : *Amor vitae aeternae*. Et ici, dans la perspective de l'acte de foi surnaturelle, se profile soudain la forme amplifiante du « Deus Glorificator » ! Par la foi divine infuse, toute la vie de l'esprit est désormais suspendue à la vie bienheureuse du Dieu, auquel l'acte de foi, par sa « lumineuse ténèbre », à présent déjà, assimile l'intelligence du croyant. Ainsi, dans le plan de la pure nature, Aristote jadis avait suspendu à son « Οὐρανός » immortel et divin l'être et la vie universels.

Mais évidemment, dès que le « *désir* de la vie éternelle » parle en maître à un « assentiment de l'esprit », nous sommes, confesse le P. Chenu, « sortis d'Aristote »; « sa ligne noétique est brisée »; la foi n'engage pas l'esprit « dans la voie de la science aristotélicienne », dans une « noétique commandée par la métaphysique du nécessaire » : *Non enim assensus ex cogitatione causatur sed ex voluntate*, écrira saint Thomas. Mais dans « l'assensus fidei » il y a « *cogitatio* » et « *cognitio* », et celle-ci, sans déterminer l'assensus, ne laisse pas de l'accompagner (*De Veritate*, q. XIV, a. 7, ad 6^{m}). C'est dans l'intellect *spéculatif* que siège la foi; ce point est pour saint Thomas d'une évidence quasi-immédiate. La foi ne précède-t-elle pas la « vision » et celle-ci n'est-elle pas un acte de l'intelligence ? (*S. Th.* Q. IV, art. 2, Contra est quod...). Le vrai, objet de la foi, ne relève-t-il pas de la faculté seule compétente dans la matière : l'intelligence ? (Ibid. in c. et ad 3^{m}). Il faut lire les six à sept lignes qui forment la conclusion de l'article du « De Veritate » cité plus haut; saint Thomas y distingue la foi, par ses différences essentielles, de l'*appréhension* simple, du *doute*, de l'*opinion*, de l'*intellectus principiorum* et de la *science* proprement dite. Le saint Docteur a repéré, avec une lumineuse précision, la place exacte qui revient à la foi

(1) Évidemment, elle provient également de la « lumière infuse » de la foi, dont nous avons en cette vie une « participatio defectiva » Saint Thomas, *De Veritate*, Q. 14, a. 1, ad 8^{m}.

parmi les états et les opérations de l'intellect humain. Une fois de plus, admirons la souplesse de son génie, la ductibilité de sa pensée; dans un contexte purement *intellectualiste* des actes qui nous acheminent vers l'Επιστήμη elles parviennent à maintenir une place pour une affirmation imposée par un *dynamisme amoureux*. Pour un aristotélicien, l'avantage est précieux, car en rattachant sa foi à son système noétique, il sauve sa synthèse intérieure; le croyant raccorde sa foi à sa philosophie. Mais des esprits moins convaincus de la prééminence de l'aristotélisme (1) se demanderont peut-être si l'avantage n'est pas plus apparent que réel et surtout s'il n'est pas formel plus que positif. On peut accorder au P. Chenu qu'on n'a pas affaire ici à « un *artifice pur* au service d'un *concordisme de surface* », que la foi infuse « ne s'introduit pas, ni ne se développe, dans notre esprit *hors des lois de cet esprit* et par conséquent que la *transcendance* de son objet se traduit par un *exhaussement* de nos facultés et non par le dérèglement de notre organisme psychologique ».

Dans cet « *exhaussement* de nos facultés » dû à la « transcendance de l'objet » n'y a-t-il pas une certaine ambiguïté? Exhaussement *naturel* dans la ligne de la perfection naturelle de l'acte? Certainement pas, l'évidence demeurant rigoureusement exclue. Exhaussement *surnaturel* immense, qui songerait à le contester? La foi, malgré « *l'obscurité* » de son objet, n'est-elle pas une « *lumière* » divine, dans

(1) Il arrive fréquemment qu'une « *affection* » commande le choix d'une « *opinion* » et même, je crois, nos préférences pour un « *système* ». Soto se montre bon psychologue, quand il écrit : Ubi non est evidentia rei, *multum refert affectio*, ut alii magis credant Augustino, alii Hieronymo, *alii Thomae*, alii aliis ». L'amour pour la personne du maître peut déterminer un assentiment inévident à sa doctrine. Et Soto voit dans cette disposition d'âme une des origines des « *sectes* » en philosophie : Enimvero, postquam aliquis afficitur alicui doctori, aequali ratione facilius venit in eius sententiam quam in sententiam alterius » (*In Porphyrii Isagogen*, etc., Venise, 1583, p. 438-439). Cette tendance du disciple impose au maître beaucoup de prudence dans l'exposé des systèmes philosophiques inconciliables avec la foi. Très sagement, le « Ratio Studiorum » de la Compagnie de Jésus impose au professeur de philosophie la règle que voici : philosophos male de christiana religione meritos, non sine magno delectu aut legat aut in scholis proferat; *caveatque ne erga illos afficiantur discipuli*. On concevrait même qu'un penseur, avant tout jaloux de son indépendance de pensée, puisse avoir à se défendre contre les inconvénients d'une trop grande « *dévotion* » envers quelque *saint* « Docteur ».

une vie intellectuelle « un nouveau lever de soleil » ? Nous aboutissons ici à un véritable paradoxe. Cet acte de foi, qui comme « connaissance » aux yeux de l'aristotélicien saint Thomas est chose de peu, me fait cependant connaître, je ne dis pas « comprendre », des vérités que ma raison quêteuse de « science », laissée à elle-même, ne pourrait pas même soupçonner : la Trinité divine par exemple (1). La plus imparfaite de nos connaissances tant que l'on voudra, mais n'oublions pas que sa « prise » obscure, par l'objet qu'elle atteint, dépasse à l'infini l'acte parfait où l'esprit répond avec une sorte de promptitude satisfaite à la sommation contraignante de son intelligible. Ou bien devrions-nous dire que la certitude unique que la foi nous donne de la Trinité n'est que certitude, mais qu'elle n'est connaissance à aucun titre, pas même au titre de la connaissance « par analogie », restriction qui peut diminuer la perfection de la connaissance mais non la réduire à néant ? Dans quelle mesure l'adhésion certaine que la foi donne à l'objet est-elle « connaissance » de l'objet (2) ?

On le voit, l'article du P. Chenu a le très grand mérite de stimuler vigoureusement la réflexion philosophique sur la nature d'un acte que le P. Rousselot appelait fort bien « un acte intellectuel *étrange* et *essentiellement imparfait* » (3). Si j'ai bien compris l'analyse qu'on nous fait de la « psychologie » aristotélicienne de l'acte de foi, analyse très fine, très souple, éloquente même par moments, comme toute conviction sincère qui s'exprime, la genèse de l'acte de foi et son insertion dans notre structure psychologique auraient

(1) La nature de l'acte de foi apporterait-elle une confirmation à l'idée qu'exprime J. Guitton, lorsqu'il écrit : « Peut-être Platon avait-il entrevu que les degrés les plus élevés de l'être ne pouvaient être atteints que par les formes les moins élevées de la connaissance » (*o. c.* p. 124, note 3) ? L'assertion, en elle-même curieuse, ne peut évidemment concerner que l'être « créé » ou « catégorial ».

(2) Chose curieuse, la « cogitatio » étant effort vers la « vision » de l'objet, l'acte de foi contiendrait une tendance à se supprimer lui-même. *Fides est de non visis.* Et de fait l'intuition béatifique de l'objet affirmé par la foi supprime net la foi. Et comme il n'y a pas hétérogénéité, loin de là, entre la foi et cette intuition, il faut bien que la première soit une connaissance crépusculaire des objets de la seconde. Velata dum meridiem cernat fides. A travers son voile, la foi ne percevrait-elle pas un rayon obscur de ce plein midi ?

(3) *L'intellectualisme de saint Thomas,* Paris, 1924, p. 160.

lieu comme suit : au point de départ le désir purement naturel (1), je crois, de la béatitude; rien ne s'opposerait d'ailleurs à ce que ce premier désir fût déjà un fruit de la grâce, pourvu que nous supposions la béatitude connue, sous sa forme concrète de « vision intuitive de Dieu », par la prédication chrétienne. Supposons le désir « efficace »; il a abouti « *cum debitis auxiliis* » à installer dans l'âme « l'adhésion affectueuse » au Dieu béatifiant qui se révèle (2). Mais cette « adhésion affectueuse », par sa nature même, comporte la « cogitatio », l'inquiétude, l'enquête toujours reprise de l'esprit insatisfait, car tout cela, c'est l'accompagnement obligé, *intrinsèque* de la foi (3). Dans ce va-et-vient inquiet d'une pensée qui cherche à étreindre un objet qui se dérobe à sa lumière, je verrais avant tout un « malaise » de l'intelligence, état privatif plus qu'effort positif vers la fin de la faculté, une « *sensation affligeante* de noir », comme dit le P. Rousselot, plus qu'un dynamisme actionné par la fin dernière. Dans cet état, où *salvo meliori iudicio*, nous ne verrions qu'un état de *gêne*, résultant pour la faculté de la simple impossibilité de son acte *normal*, le P. Chenu veut voir un effet du « *désir naturel de voir Dieu* », désir qui, selon son observation expresse, est une thèse bien thomiste « d'origine et de facture aristotélicienne » (4). Et cette inquiétude inséparable de la nature de l'acte de foi ne

(1) Saint Thomas, parlant de l'*inchoatio fidei* écrit : Illa voluntas nec est actus charitatis, nec spei sed *quidam appetitus boni repromissi*. On veut conquérir un bien qui a déjà séduit et on se résout à l'emploi du moyen absolument nécessaire : « *Credendo amare* », comme dit saint Augustin. C'est « *l'intention de foi* » comme l'appelle le P. Gardeil. *La crédibilité et l'apologétique*, 2e éd., Paris, 1912, p. 11 et 12.

(2) Ne pourrions-nous pas « exemplifier » par le cas intéressant d'Arnobe? Il n'admet pas l'immortalité *naturelle* de l'âme; absolument, il la croit périssable. Mais il a ouï dire que le Christ promet à l'âme la vie éternelle; c'est précisément le désir de ce grand bien, promis aux croyants, qui le décide à demander le baptême et son admission dans la communauté chrétienne.

(3) *Per se loquendo et de iure*, évidemment. La foi des très simples et très pieux ignore souvent toute inquiétude; on dirait par moments qu'elle « voit », tant elle est assurée, ferme, imperméable au doute.

(4) Aucune référence au texte d'Aristote n'accompagne l'assertion. L'auteur fait vraisemblablement allusion au fameux texte du début de la métaphysique : Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. (*Métaphys.* A, 980 a.), et à la notion aristotélicienne de la science qui est essentiellement « connaissance de la cause », à l'*admiratio* qui, parce qu'elle l'ignore, incite à sa recherche. Cf. saint Thomas, Ia, q. 12, a. 1; Ia IIae, q. 3, a. 8, in c.

serait elle-même en définitive « *qu'un aspect particulier de l'immense inquiétude humaine qu'exprime plus que toute autre, avec saint Augustin, l'âme chrétienne : Quia fecisti nos ad Te et irrequietum est cor nostrum, donec requiescat in Te* ». Ainsi, Aristote et saint Augustin se rencontreraient dans l'esprit conciliateur de saint Thomas d'Aquin. Le « *douloureux appétit de béatitude* » qui travaille l'âme du « Platon chrétien » s'exprimerait, dans le cas de la foi et avec les ressources d'explication propres à l'intellectualisme aristotélico-thomiste, par la « curiosité » naturelle qui incline l'intelligence à désirer « voir » l'*essence* de la cause dont elle connaît déjà l'*existence* par ses effets : *Non igitur naturale desiderium sciendi*, écrit saint Thomas, potest quietari in nobis quousque primam causam cognoscimus, *non quocumque modo sed per essentiam* (*Compendium Theol.*, cap. CIV). Et ce désir naturel qui, dans l'espèce, ne peut être qu'un désir élicite, le P. Ch. semble y voir le jeu d'un mécanisme interne à la nature même de la faculté, car il conclut : Tout le *déterminisme* de la « *nature* » aristotélicienne vient rendre raison *métaphysiquement*, disons mieux : théologiquement, du douloureux appétit de *béatitude* qui travaillait Augustin.

On admirera sans réserves et la virtuosité intellectuelle de l'auteur et la souplesse d'exégèse philosophique dont dispose l'aristotélisme — thomiste pour l'interprétation de « la psychologie de la foi ». Je ne vois même pas pourquoi un théologien n'adopterait pas l'ordre psychologique rationnel de l'acte de foi, tel que le lui propose le P. Ch.; bien entendu, il l'adopterait, comme un moyen d'ordonner et d'enchaîner rationnellement ses connaissances; nous aimons la connaissance systématisée, comme nous aimons les ensembles où chaque partie a « *sa* » place; elle satisfait notre besoin d'ordre. S'il s'agissait cependant d'une adhésion définitive, telle qu'on la donne à l'explication dont l'évidence s'impose, j'avoue que j'hésiterais à la donner. Négligeons pour le moment les difficultés considérables qui embarrassent et opposent entre eux les interprètes thomistes du « *désir naturel de voir Dieu* » (1), négligeons encore, là où l'on s'efforce visiblement d'intégrer l'un à l'autre augustinisme et thomisme, une différence, celle-là *irréductible* et qui le plus

(1) Voir le tableau panoramique que donne du « champ de bataille », le P. A.-R. Motte, O. P. dans *Bulletin Thomiste*, Juillet-Octobre, p. 651-675.

souvent ne se laissera saisir que sous « la forme d'un résidu à la fois inexprimable et essentiel », celle d'un « *esprit* », est-il bien certain que « *l'immense inquiétude humaine* » du chrétien Augustin puisse s'exprimer dans la thèse, foncièrement intellectualiste et de « facture aristotélicienne, qu'énonce le désir de voir la cause quidditativement » (1)? N'est-ce pas réduire l'appétit du « bien en général » aux proportions d'un bien particulier, celui de l'intelligence : le *vrai* et auquel l'intelligence ne tend que *sous l'aspect formel du vrai?* En d'autres termes, n'est-ce pas rétrécir notre amour le plus vaste, le plus « capable », capable au point que seul le « Bien parfait » le puisse combler, jusqu'à en faire la « curiosité » — oh! très noble, je le veux bien, — d'une puissance spéculative à la poursuite de la « Science parfaite » le long de la chaîne qui suspend les effets ou les causes secondes à la Cause première? Celle-ci est-elle connaissable « quidditativement » par cette puissance? Il est certain qu'une pareille connaissance installerait du coup en elle la « vision béatifique » et celle-ci à son tour entraînerait à sa suite l'amour indéfectiblement jouissant du bien parfait. Il n'en reste pas moins vrai que la « vision béatifique, est en dehors du champ visuel du philosophe intellectualiste de Stagire (2); et c'est pourquoi sans doute, au premier livre de ce chef-d'œuvre qu'est « l'Éthique à Nicomaque », après avoir fait le dénombrement des éléments de la vie heureuse et déclaré nettement que la béatitude est la « fin » et la « perfection absolue », il ajoutait, mélancoliquement et comme se reprenant, la célèbre restriction : μακαρίους δὲ ὡς ἀνθρώπους : parmi les vivants,

(1) Le « *Fecisti nos ad Te* » ou bien exprime l'insatisfaction où nous laissent tous les biens finis, insatisfaction que peut accompagner l'ignorance de la *vraie* fin dernière, seule « rassasiante », et alors, il exprime l'inquiétude *humaine* d'Augustin; ou bien il propose, sous forme d'aspiration à Dieu, l'explication historique de cette inquiétude, et alors il faut y voir l'acte d'espérance du *chrétien* Augustin, acte qui présuppose sa foi.

(2) On peut se demander si Aristote n'a pas entrevu l'impuissance où nous sommes de nous donner par nos seuls efforts le Bien parfait, lorsqu'il écrit au sujet du bien attribut : S'il est une chose *séparée* et *subsistante en elle-même*, il est évident qu'il n'est pas réalisable par notre action *et que l'homme ne saurait l'acquérir :* Δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη πρακτὸν, οὐδὲ κτητὸν ἀνθρώπῳ. (*Ethic. Nicom.* I, chap. 6). La « vie contemplative » c'est le suprême, le « divin » en nous; le sage, soit le contemplatif, est cher aux dieux mais cette contemplation et cette sagesse « achèvent » la nature, sans la « dépasser ». Le regard d'Aristote ne dépasse pas la vie présente.

heureux donc ceux-là, heureux... autant qu'hommes peuvent l'être! (*o. c.*, l. I. ch. X). La « béatitude parfaite », aucun philosophe antique ne l'a seulement soupçonnée et c'est pourquoi il est d'affirmation courante parmi les chrétiens que l'ethnicisme a ignoré la « fin véritable » de la vie humaine : *In cor hominis non ascendit!* Pour ma part, je verrais une différence qui a la largeur d'un monde et sous-entend l'opposition de deux ères entre ces deux formules couramment employées par l'aristotélisme scolastique : *Desiderium naturale cognoscendi Causam*, et : *Desiderium naturale videndi Deum.* La seconde est de frappe chrétienne; elle porte en elle-même la trace du passage en ce monde de Notre-Seigneur Jésus-Christ : *Haec est Vita aeterna ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum* (Joan. XVII, 3) (1). C'est ce que reconnaît sans ambages le P. Roland-Gosselin, lorsqu'il écrit : A s'en tenir à la manière dont saint Thomas a procédé de fait pour sonder avec tant de hardiesse et de décision la profondeur du désir de l'intelligence, l'on doit convenir que la conviction première qui oriente son analyse et lui donne une entière sécurité, c'est *la foi à la parole de Dieu, promettant à l'homme la vision béatifique.* (*Béatitude et désir naturel* dans *Rev. des Sciences phil. théol.*, 1929, p. 200). N'est-ce pas confesser que seule son humble foi de croyant a permis au saint Docteur de découvrir la signification *réelle* et *concrète* du désir naturel de l'intelligence de « connaître la Cause dans son essence », signification qui n'est autre que la « *vision intuitive de l'Essence divine* » que les Écritures « *révèlent* » à l'homme comme sa suprême, finale et consommée béatitude? Si le Docteur angélique concluait si audacieusement, c'est qu'il croyait bien fermement; s'il a eu l'audace métaphysique de tirer la « possibilité » d'un bonheur qui dépasse absolument les ressources de la nature, de l'axiome « qu'un appétit de nature ne saurait être vain ou chimérique », c'est que sa

(1) Saint Thomas (I^a, q. X, a. 3) interprète ce texte du « face à face » de la patrie céleste. Habituellement, il l'entend au sens *formel* non *causal*; alors le texte vient à l'appui de sa conception « *intellectualiste* » de la béatitude céleste. Cf. I^a, q. 12, a. 4 et 6; I^a II^{ae}, q. III, a. 4; *C. G.*, III, 61. Le P. Lagrange a raison de ne pas chercher dans ce texte « une affirmation de ce qu'est *essentiellement* la vie éternelle dans sa perfection suprême ». Selon lui, il s'agit de la vie éternelle commencée par la connaissance de Dieu, telle qu'on la reçoit de celui que l'on confesse son Messie. Cette connaissance là, c'est la vie éternelle déjà commencée ici-bas par la foi et la charité. Une certaine béatitude surnaturelle est déjà possible ici-bas.

foi lui montrait à l'avance ce qu'il devait trouver au terme extrême de « l'appetitus naturalis cognoscendi causam per essentiam ». Et voilà, je crois, un exemple à la fois concret et mémorable de « *philosophie chrétienne* » et du supplément de force que la grâce peut prêter à la nature là où il s'agit de connaître l'Auteur de l'une et de l'autre : Beati mundo corde, quia Deum videbunt!

Quand donc le P. Ch. s'essaie à découvrir « *l'immense inquiétude humaine* » de saint Augustin dans « le déterminisme de la nature » aristotélicienne, on ne l'accusera certes pas de suggérer un « artifice pur au profit d'un concordisme de surface »; injurieuse par elle-même, l'accusation le serait deux fois, quand il s'agit d'un maître dont la loyauté intellectuelle n'est pas suspecte. On se demandera seulement, si la « synthèse » n'est pas plus ingénieuse que solide. La philosophie de saint Augustin est avant tout une philosophie religieuse, une *sagesse* (1), une science savoureuse plus encore qu'une philosophie; c'est une fusion d'intellectualisme platonicien et de mysticisme. N'est-ce pas saint Augustin qui définit le philosophe : *Amator Dei?* Ce n'est que par sa raison supérieure ou « *mens* » que l'âme raisonnable s'élève jusqu'à la contemplation des vérités éternelles; et encore, pas toute âme raisonnable; seule « celle qui est sainte et pure » lui paraît apte à cette vision, celle « chez laquelle l'œil intérieur qui perçoit ces vérités est en bon état, net, limpide et semblable aux objets qu'il cherche à voir (2) (*De diversis quaest. octoginta tribus*, q. 46). En d'autres termes, c'est de la *volonté droite*, de l'*amour du bien* que dépend la connaissance de la vérité. N'est-ce pas dire qu'Augustin affirme la « primauté de noblesse » du vouloir (3) sur le connaître? Dès lors aussi, « l'immense inquiétude humaine » où son âme entend l'appel au repos dans le Bien béatifiant, l'éphémère « *in ictu oculi* » de l'extase d'Ostie, mais immobilisé, mais fixé dans un éternel présent, ne sauraient

(1) Cf. l'article de M. J. MARITAIN, cité plus haut.

(2) La ressemblance avec Plotin est frappante : Οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος. οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδοι ψυχὴ μὴ καλὴ γενομένη. *Enn.* I, VI, 9. Ed. Firmin-Didot, p. 37.

(3) Comme l'a très bien vu Eucken, c'est la conviction croissante chez le saint que les hommes « ne sont autre chose que volonté (*nihil aliud quam voluntates*) qui « au cours de sa vie, l'a éloigné toujours davantage de *l'intellectualisme* antique ». (*Saint Augustin* dans *Annales de Phil. chrétienne* Avril-Septembre, 1899, p. 617.

s'exprimer, « s'incarner *aussi exactement* » dans une formule de facture « intellectualiste et aristotélicienne » (1). Je *doute* fort que le déterminisme de la « nature » aristotélicienne *suffise* à rendre raison métaphysiquement « du douloureux *appétit de béatitude* » qui est le tourment de l'âme d'Augustin, sa gloire en même temps que son objurgation la plus pressante à la postérité chrétienne. Au demeurant, comparez les deux formules : le désir naturel de connaître la Cause dans son essence, ou, si vous l'aimez mieux, son expression remaniée à la lumière des grandes promesses chrétiennes : le désir naturel de voir Dieu; et la brûlante exhalaison d'âme que laisse échapper le « Fecisti nos ad Te... et irrequietum est *cor* nostrum...» La première n'exprime toujours que le « déterminisme d'une nature » dont le vœu naturel ou surnaturel est la plénitude d'un connaître; la seconde est la prière d'une personne humaine, l'élévation directe du cœur individuel à Dieu, mais où un génie éminemment religieux a supérieurement traduit *tous* les appels confus qui de *toutes* les lacunes senties de notre être s'élèvent sans cesse vers la félicité totale rassasiante, celle dont la possession fruitive ferait taire à jamais les cris de ces mendiantes qui *veulent* et implorent bien plus qu'elles ne *connaissent*. Et certes, pas plus que l'éminent auteur de « La Psychologie de la foi » nous n'admettrions « l'irréductible hétérogénéité entre la *connaissance* intellectuelle et le *sentiment* religieux », nous douterions seulement si le langage de la première peut suffire à exprimer toute la richesse de contenu du second. Peut-être qu'au fond de cette divergence se cache la vieille controverse qui oppose thomistes et scotistes : A laquelle de nos deux facultés maîtresses reconnaîtrons-nous la primauté : à l'intelligence ou à la volonté ? Absolument, quelle occupation de l'âme est la plus parfaite : connaître ou aimer ? Sans vouloir entrer dans le fond d'un débat dont la première origine relève plus sans doute de l'ordre psychologique que de l'ordre logique, j'incline à croire que les mystiques pencheront toujours vers la seconde partie de l'alternative; ils ne se trompent pas, en légitimant leur option par l'autorité du Docteur de la « Charitas ». *Amor intrat, ubi scientia foris stat.*

(1) Cela nous paraît d'autant plus impossible que le « désir naturel de voir Dieu », au dire des meilleurs thomistes, « ne doit pas être entendu au sens d'une ordination métaphysique » positive. (Dom Laporta). Ce n'est qu'une « capacité passive » qui suppose la « puissance obédientielle » de la créature intelligente par rapport à son Créateur tout-puissant.

A nos yeux, le principal mérite d'études telles que celles des PP. Drouin, Bergeron et Chenu (1), c'est qu'ils unissent de la manière la plus heureuse l'analyse des idées à l'histoire de leur développement et de leur progrès dans le temps. L'esprit critique des modernes et la conscience vive de ce qu on appelle l'évolution doctrinale y suscitent pour la scolastique du XIII^e^ siècle un renouveau d'intérêt que sans eux elle n'obtiendrait plus.

François JANSEN, S. I.

(1) On lira également la note sur « *L'amour dans la foi* » que l'auteur a publiée dans le *Bulletin Thomiste;* Janvier 1932, p. 97*. Comme dans son article, il y développe une synthèse de l'acte de foi, esquissée dans ses lignes essentielles, dès 1912, par le R. P. Gardeil : *La Crédibilité et l'Apologétique*, Paris. 1912, p. 31.

La J. O. C. et le baptême

La Jeunesse Ouvrière Chrétienne vient de consacrer quatre mois à l'étude du baptême. Dans toutes les réunions de militants on a fait des enquêtes, afin d'être renseigné sur le nombre de baptisés, sur l'estime qu'on a encore du baptême dans les milieux ouvriers. Pour la plupart des militants ces réflexions furent une révélation. Immédiatement ils décidèrent de passer à l'action, afin que dans la suite tous leurs frères de travail puissent mieux connaître le sens de ce sacrement. Nous voudrions résumer ici les conclusions de ces enquêtes.

Les faits.

En ouvrant les dossiers qui nous sont venus de tous les coins de la Wallonie, nous pouvons affirmer que, dans nos régions, il y a encore plus de 95 % des enfants qui sont baptisés. Toutefois il semble que la proportion des baptêmes diminue. En voici quelques indices : lors de la campagne pascale de cette année, en quelques jours, les militantes d'une section de J. O. C. F. découvrirent dans leur paroisse 5 jeunes travailleuses non baptisées. Dans un hôpital militaire, sur 500 entrants, l'aumônier parvint à faire baptiser 14 soldats.

Il semble bien que, dans la mentalité ouvrière, on n'attache plus guère d'importance vitale au baptême. D'ordinaire on ne parle du baptême que pour le ridiculiser. On dira par exemple : « Victor a été baptisé à l'eau chaude » — ce qui veut dire dans cette région : « Victor est fou ». Certains trouvent ridicule de mettre du sel sur la langue des enfants. D'autres déclarent que les prêtres prononcent sur certains enfants des paroles supplémentaires, et que ces paroles exposent ces enfants à plus de malheurs que les autres... Enfin il en est qui colportent la vieille rangaine : « le baptême est un commerce » dont le sacristain tire profit.

Quand on constate cette mentalité erronée, on se demande pourquoi les familles ouvrières font encore baptiser leurs enfants. Il semble qu'il y ait là un manque de logique surprenant. D'une part on ignore, on déforme ou même on ridiculise le baptême et d'autre

part, quand son tour vient, on se soumet à la loi générale, on fait baptiser les enfants.

Les réponses qui vont suivre nous prouvent que le baptême est devenu pour la masse de notre classe ouvrière wallonne une *habitude*, une *mode*, quelque chose qu'on ne raisonne pas :

« Certaines personnes ne voient en cela qu'une *simple formalité* qu'il serait inconvenant de supprimer ».

« Cette cérémonie est exécutée, parce que c'est *une coutume*. Cependant on baptise encore par vague croyance; on le fait à peu près pour le même motif qu'on ajoute Ghislain aux prénoms de l'enfant. On baptise encore assez souvent sur les instances d'une grand'mère ou d'une vieille tante; dans ce cas, le père, pour ne pas paraître sectaire, pour éviter les « coups d'langues », décide de faire baptiser l'enfant ».

Il y a des raisonnements plus intéressés : « Je fais baptiser mes enfants; ainsi plus tard ils pourront se marier à l'église et s'y faire enterrer ». Dans une famille dont ni père, ni mère ne pratiquent, la mère fait quand même et en cachette baptiser son enfant parce qu'elle croit que : « çà porte bonheur ». Un ouvrier non pratiquant déclare : « la religion a toujours une bonne influence sur les enfants ».

Enfin, il y a des motifs plus terre-à-terre : « Un motif vrai, très général et fort pitoyable est l'organisation d'une cérémonie familiale avec guindaille, souper, etc. ». — Le baptême dégénère souvent en une fête purement païenne, où il est question de tout, sauf du baptême. — Dans certaines paroisses, les tournées de cabaret le jour du baptême sont légendaires...

A ces tendances il faut ajouter la superstition qui joue ici son rôle. En voici quelques échantillons :

« Un ouvrier, dont l'enfant est mort quelques jours après le baptême, attribue la cause du décès au fait d'avoir reçu de l'eau sur la tête ». « On fait baptiser parce qu'on croit que sinon l'enfant ne vivra pas ou bien qu'il aura une mauvaise santé s'il n'est pas baptisé ».

On signale qu'on attache une grande importance au fait que le prêtre retourne son étole...; s'il venait à oublier ce geste, un mauvais esprit tourmenterait le baptisé toute sa vie. De même, si le prêtre présente l'Évangile à l'envers, l'enfant sera « ensorcelé »; on estime également très important le fait que l'enfant ait pleuré ou non durant les cérémonies.

Nos jocistes nous font cette judicieuse remarque : « Certaines personnes croient que le baptême chasse les maladies du corps, alors qu'il chasse les maladies de l'âme ».

A côté des pratiques superstitieuses il faut parler des pratiques antireligieuses : nous voulons parler des baptêmes rouges. On ne peut pas dire que ces cérémonies laïques rencontrent beaucoup de succès : les socialistes et les libres-penseurs n'ont pas réussi à en faire une « mode ».

Toutefois cette pratique n'est pas rare dans les centres industriels du pays noir : on va à la Maison du Peuple, on verse sur la tête de l'enfant une goutte de genièvre, tandis qu'un piano mécanique joue l'Internationale... Ailleurs, on organise une petite fête enfantine, à la maison communale.

Dans le pays de Charleroi, on fait des discours, on remet des diplômes et tout se termine par un banquet. Ces baptêmes rouges se pratiquent surtout dans les maisons du peuple de Marcinelle, de Couillet, de Gilly. Cela consiste habituellement en un discours à la gloire du socialisme et en la présentation aux parents d'un diplôme par lequel ils s'engagent, ainsi que le parrain et la marraine, à faire du nouveau citoyen un digne serviteur du socialisme et un fidèle membre du parti. Cela se termine par un goûter ou une série de « tournées », parfois même par un bal. On nous dit d'ailleurs que, dans la même région, on pratique des baptêmes spirites.

Il est à craindre que les communistes, grâce à la propagande athée, ne parviennent à répandre les baptêmes rouges, avec beaucoup plus de succès que les socialistes.

Des phrases comme celles-ci en disent long sur l'ignorance du peuple : « M'sieu le curé, mon enfant n'est pas baptisé, mais il fera sa première communion »...; d'autres disent : « Mon fils a été baptisé; quant au reste, il fera ce qu'il voudra ».

Enfin, il y a le petit troupeau composé de ceux qui savent ce qu'est le baptême et qui agissent par *conviction*. Pour ceux-là le baptême est une bénédiction du ciel; c'est un trésor, et toute la famille est dans la joie parce qu'un enfant vient de naître à la vie divine.

Ce sont ces familles qui ont gardé des liens étroits avec l'Église, qui ont souvent un membre du clergé ou une religieuse parmi les leurs. Ceux-là ont continué à vivre à l'ombre du clocher, membres de confréries, soutiens de ligues, etc.

Il y a, depuis peu, les nouveaux ménages jocistes. Ces jocistes ont compris, au cours de leur passage à la J.O.C., toute la grandeur de la vie chrétienne et ils ont décidé en s'unissant, de fonder un foyer, d'élever des enfants selon les règles les plus strictes de l'Église.

Il existe d'ailleurs d'autres indices montrant le peu de considération que les chrétiens témoignent envers leur baptême.

La coutume s'introduit, de plus en plus, de différer le baptême pour des motifs futiles. On n'hésite pas à retarder de plusieurs semaines, ou même de plusieurs mois, l'administration du baptême, afin de permettre à une marraine malade ou habitant l'étranger de venir commodément assister à la fête de famille.

Dans d'autres cas, on retarde le baptême des nouveaux-nés, prétextant leur faiblesse et objectant que le froid ou l'eau qu'on verse sur la tête pourraient nuire aux organes délicats du petit être.

On cite même aujourd'hui des arguments moraux, pour tenter de légitimer l'attente du baptême jusqu'à l'âge de raison. « L'enfant, qu'on baptise dès sa naissance est, dit-on, complètement dénué de toute raison et sa liberté est donc dans la suite entravée par les obligations que lui impose le baptême... » On colporte des formules comme celles-ci : « On fait ce qu'on veut avec des innocents ».

Quels sont les motifs pour lesquels on choisit un parrain ou une marraine ? Voici quelques réponses :

« Généralement, comme soutiens et conseillers spirituels, on choisit des personnes envers qui on a contracté certaines obligations et dont on se libère en leur confiant ce rôle. Ou bien, on choisit des parents généreux et riches, qu'on visitera régulièrement le jour de Saint-Nicolas et le 1er janvier. Ou enfin, on sollicitera des personnes honorables et influentes qui donneront plus tard une situation à l'enfant »; « Il y en a beaucoup qui n'envisagent leurs parrain et marraine que sous l'aspect de « réservoir de bonbons et de cadeaux ». Un parrain qui n'a pas le bras long est un mauvais parrain ».

« Souvent, on considère ces personnages comme nécessaires à la cérémonie; ce sont des ornements qui s'imposent, mais on s'inquiète très peu du vrai motif pour lequel ils se trouvent là. »

Les Causes.

Nous n'avons pas la prétention de donner ici un catalogue complet des causes qui expliquent la situation décrite; nous nous bornerons à

en signaler quelques-unes, telles qu'elles nous ont été communiquées par les jocistes.

Et tout d'abord, notons l'action continue des adversaires de la religion. Une propagande sournoise est menée par les dirigeants du P.O.B. (parti ouvrier belge, socialiste) auprès des syndiqués, des employés de coopératives, etc., afin que ceux-ci ne fassent plus baptiser leurs enfants. On enregistre fréquemment des exemples comme celui-ci :

« Un père de famille, ayant plusieurs enfants en bas âge, est chômeur; comme il faut du pain pour vivre et pour nourrir la famille, il n'hésite pas à accepter une place que lui offre le bourgmestre, qui est socialiste; ce dernier profite de l'indigence du malheureux, du service rendu, de son influence, pour le détourner de son intention de faire baptiser le dernier-né ».

La franc-maçonnerie et la libre-pensée conjuguent d'ailleurs leur action avec le socialisme dans ce domaine. On constate leur influence dans un certain nombre d'écoles officielles d'accoucheuses, où les sages-femmes, diplômées par ces écoles, agissent souvent et adroitement en adversaires du baptême. On voit quel danger ces écoles constituent pour la religion.

Autres Causes. On a pu écrire que la *dévotion au baptême* s'est étiolée « comme submergée par l'ignorance des réalités qui la font vivre ou par l'indifférence devant elles, issue d'une conception trop *moraliste* de la vie chrétienne » (A. Meunier dans la *Rev. eccl.* de Liége, janv. 1934, p. 240).

Comment du reste éduquer le peuple chrétien dans le sentiment de la grandeur de son baptême, si les rites sont « baclés » en vitesse un dimanche après-midi par un vicaire pressé de se rendre à ses œuvres ?

Que dire aussi de la grande pitié des baptistères : « Réduits toujours ouverts aux tréteaux, catafalques, brancards et tentures des cérémonies funèbres, refuges tout trouvés pour le bric-à-brac encombrant des sacristies, les baldaquins et lanternes des processions, les échelles, balais et seaux de nettoyage, garages tout indiqués pour les bicyclettes, ou abris à paniers de pigeons pendant les saints offices : poussiéreux, affublés de toiles fanées, de statues hors d'usage » (*Six leçons sur le baptême*, par le Chan. A. Croegaert, p. 20). C'est là l'indice et l'emblème non équivoque du fléchissement de l'intelligence et de l'estime de la liturgie baptismale.

Nous avons d'ailleurs dû renoncer, dans 60 % de nos sections jocistes, à faire avec nos militants la visite des baptistères; au lieu d'éduquer nos jocistes, nous courions le risque de faire œuvre à rebours.

Il faudrait ajouter que le catéchisme et le sermon ne mettent que rarement en valeur les *richesses* surnaturelles contenues dans le baptême.

Notons enfin que toute la vie moderne est orientée vers le profit, l'intérêt, l'argent, le confort, le plaisir...; le baptême n'a pas voix au chapitre, et cependant ce sont des baptisés qui peuplent aujourd'hui encore les chantiers, les usines, les trains et les quartiers ouvriers. On ne l'a que trop oublié.

L'action de la J. O. C.

Les jocistes, ayant acquis une notion claire de leur baptême, ont décidé de répandre cette doctrine autour d'eux. Ils se sont faits les propagandistes du baptême dans les milieux ouvriers.

Il est certain que personne n'est mieux placé qu'eux pour exercer une influence profonde sur les compagnons de travail. C'est en travaillant, en mangeant, en se récréant, c'est avec le vocabulaire et la mentalité des ouvriers qu'ils parleront du baptême..., et dès lors ils seront écoutés et compris. Ici se vérifiera une fois de plus la parole de S. S. Pie XI : « Les premiers apôtres, les apôtres immédiats des ouvriers, seront des ouvriers » (Quadragesimo Anno).

Nos jocistes, dans leurs conclusions de cercles d'études, nous donnent une série de bons conseils; ils demandent tout d'abord qu'on leur parle plus souvent et plus clairement du baptême, du haut de la chaire, le dimanche.

Pourquoi aussi ne pas inviter de temps à autre les « grands » du catéchisme à assister à un baptême, en ayant soin de leur expliquer les cérémonies ainsi que les divers détails du baptistère ?

Qu'on rehausse les cérémonies du baptême de tout l'éclat possible, surtout s'il s'agit d'un adulte.

On nous dit que, dans plusieurs paroisses, les prêtres qui baptisent distribuent à toutes les personnes présentes des brochures ou des feuillets où elles peuvent suivre en français les prières et les cérémonies; partout on lit très attentivement ces pages et le baptême se passe avec beaucoup plus de dignité et de respect.

On pourrait remettre à la famille du baptisé un diplôme, souvenir du baptême; on suggérerait d'envoyer au lieu des annonces profanes de naissance, des images religieuses annonçant le baptême et rappelant les textes du Rituel.

On pourrait, par le film, le théâtre, le chant, créer un courant d'idées, implantant l'estime profonde du baptême dans la vie du peuple, dans la vie ouvrière en particulier.

Nos jocistes ont compris que la dignité du baptisé était la première base des revendications ouvrières. Combien est élevé et noble cet ordre du jour voté par un de nos groupes :

« 85 militants jocistes de la Fédération du Brabant wallon, réunis en journée d'études à Nivelles, le 14 janvier 1934 :

Dénoncent les conditions de travail dans lesquelles sont forcés de vivre la plupart des jeunes travailleurs : conditions que notre *éminente dignité de baptisés*, de fils de Dieu et de l'Église, ne peut admettre;

Exigent, de la part des autorités publiques et patronales, une protection plus efficace des jeunes travailleurs, à l'atelier, à l'usine, au bureau, dans les trains et les lieux de plaisirs;

Font appel à tous les ouvriers honnêtes, aux pères de famille chrétiens, pour qu'ils soutiennent et défendent les jeunes travailleurs qui les entourent;

Demandent à *tous les jeunes travailleurs baptisés* de faire le front unique pour obtenir le respect de leur personnalité humaine, de leur filiation divine;

Proclament que seule la reconnaissance de la doctrine chrétienne du travail et l'organisation foncièrement chrétienne du travail basée sur les enseignements du Pape sont capables de délivrer le monde du désarroi et de la misère qui l'étreignent actuellement et de faire régner la paix entre les hommes, les classes et les peuples ».

Nous nous en voudrions de ne pas terminer par cette citation : « Pas n'est besoin pour sauver le monde de chemises noires, brunes, bleues ou rouges. Que tous les chrétiens soient fidèles à la *tunique blanche* de leur baptême et la révolution se fera sous la puissance infinie du chef : le Christ-Roi ».

Bruxelles R. Kothen.

Aumônier Général Adjoint de la J. O. C.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DU SAINT-OFFICE

Condamnation du livre de *F. Schmidtke*, Die Einwanderung Israels in Kanaan (Décr. du 7-9 mars 1934. — *A. A. S.*, XXVI, 1934, p. 180).

Ce livre, blâmé par la Commission Biblique (cf. *N. R. Th.*, mai, p. 529) le 27 février, a été inscrit au catalogue de l'Index par la S. Congrégation du Saint-Office le 7 mars suivant.

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

Attribution des revenus et des distributions chorales (*S.C.C.*, Romana, *Divisionis fructuum et distributionum choralium*, 4 febr. 1933. — *A. A. S.*, XXVI, 1934, p. 183).

De droit commun, les Chapitres et chacun de leurs membres sont tenus à la célébration quotidienne de l'office divin. Mais un indult apostolique peut autoriser les bénéficiers à ne participer qu'alternativement à l'office divin (*per turnum*) ou le Chapitre lui-même à ne célébrer l'office qu'à des jours déterminés, par exemple les dimanches et jours de fête. Dans ce cas, l'attribution des revenus du canonicat et des distributions quotidiennes doit-elle se faire en divisant la somme par le nombre des jours de l'année ou par le nombre des jours où se célèbre l'office ? La réponse donnée par la S. Congrégation distingue avec raison la prébende et les distributions quotidiennes. Les revenus fixes du bénéfice, la prébende, a pour but l'entretien du bénéficier chargé de l'office et est, de soi, indépendante de l'assistance au chœur tel ou tel jour; les distributions quotidiennes, au contraire, ont été instituées pour stimuler le zèle des bénéficiers et leur sont données pour les récompenser de leur participation effective à l'office divin. Dès lors les revenus du bénéfice ou ce qui en tient lieu (par exemple les deux tiers des fonds des distributions, quand il n'y a pas de revenus fixes) doivent être attribués en divisant la somme totale par le nombre de jours naturels; les distributions quotidiennes au contraire d'après le nombre de jours où l'office a été célébré. J. CREUSEN.

Bibliographie

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Antiquité.

O. G. von Wesendonck. *Das Weltbild der Iranier.* Kafka's Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Band Ia. Munich, Reinhardt, 1933, (20×14 cm.), 354 p. Prix : 6,50 Mk.

La tâche que se donnait M. von W. n'était pas aisée. D'un ensemble de documents presque toujours fragmentaires et qui tantôt présentent les plus regrettables lacunes, tantôt offrent, fondues dans la masse continue d'un même texte, des conceptions de date et de formation très différentes, dégager une image quelque peu précise des idées religieuses des populations iraniennes. L'auteur devait à la fois être historien et critique littéraire, philologue et linguiste. Est-ce l'alternance inévitable de tant de charges différentes qui a laissé sa trace sur son œuvre? Je ne sais; toujours est-il que la lecture de ce travail est laborieuse. Défaut de composition, peut-être. Entre l'acquis d'une part et le conjectural de l'autre, nous aurions aimé trouver des lignes de démarcation beaucoup plus nettes. L'emploi d'un double caractère typographique eût pu rendre service. Faute de délimitations brutales, l'esprit du lecteur non spécialiste flotte incertain, ne sachant pas en définitive à quoi il doit ou peut s'en tenir. Ce n'est pas que la matière traitée fût dépourvue d'intérêt. Loin de là! Quoique les peuples Iraniens, Mèdes, Perses et Scythes, à la différence de leurs proches parents Aryens, les Hindous, n'aient pas créé de philosophie systématique, leur influence politique, morale et religieuse n'en a pas moins été profonde dans le monde antique; il suffit de rappeler des créations politiques aussi puissantes que l'Empire de Darius dont les vingt satrapies couvrent l'Asie entière jusqu'à la rive droite de l'Indus et, en Afrique, englobent l'Égypte et la Cyrénaïque. Ce serait une erreur également de croire que l'influence des idées religieuses de l'Iran soit aujourd'hui même complètement éteinte; pour être sûr du contraire, il suffit de ne pas ignorer les « Guèbres » de la Perse actuelle et les Parsis de l'Inde, adorateurs d'Agni (le feu) et faisant dévorer leurs morts aux vautours du ciel. Qu'il soit du reste parti de l'Iran plus d'un message spirituel agissant, il suffit encore, pour s'en rendre compte, de songer au Persan Mani dont la doctrine, plus vivace que le gnosticisme, le supplanta progressivement et popularisa jusqu'en Extrême-Orient la solution dualiste du problème du mal.

Après un mot d'introduction, l'auteur commence par passer en revue la littérature de son sujet; partie technique qui pour être appréciée veut la compétence d'un Orientaliste. Il s'attache ensuite à juger l'action religieuse et réformatrice de Zarathoustra, le Zoroastre des écrivains Grecs. Beaucoup

d'incertitude plane toujours sur son origine, le lieu de sa naissance, ses centres géographiques d'apostolat. Ici, comme ailleurs hélas! la légende commença très tôt son travail d'idéalisation; il faut même compter, paraît-il, avec des déformations intentionnelles.

Spitama Zarathoustra semble bien avoir été un Mède de l'ouest, contraint de fuir vers l'Est iranien; des traditions divergentes placent son activité dans la Chorasmie, la Bactriane, la Sogdiane, la Drangiane même. Il n'est pas issu d'une caste sacerdotale fermée mais paraît avoir appartenu à la noblesse rurale pauvre, car il se plaint du petit nombre de ses troupeaux et de ses serviteurs. Il est constant aussi que son action ne devint efficace que par l'appui du roi Vistaspa qu'il sut gagner à sa cause. Faut-il voir dans ce personnage Hystaspe, le père de Darius Ier? Les avis de spécialistes également réputés s'opposent comme le « oui » et le « non ». M. von W. est d'avis que le grand prophète du Mazdéisme est certainement antérieur aux grandes formations de l'Empire Mède et Perse mais postérieur à la séparation des Hindous et des Iraniens; bref, il serait à placer un peu avant le VIIIe siècle préchrétien, à une date plus rapprochée de la première apparition des Mèdes dans l'Iran Occidental que d'époques plus tardives.

On semble être mieux fixé sur la nature de sa doctrine. Telle qu'elle ressort des Gâthas, c'est-à-dire des parties les plus anciennes de l'Avesta, elle serait « un dualisme de principe, mais bien différent de la notion qu'on s'en fait communément » (p. 64). M. von W. souligne fortement le caractère abstrait antimythologique de cette doctrine, son hostilité déclarée aux sacrifices sanglants, son culte de la vérité de l'ordre juridique et moral. Z. ne serait ni un mystique, ni un mage, mais « ein sehr klarer, tief religiöser Kopf » (p. 69). Le concept zoroastrien de Dieu, Ahura Mazda « le Seigneur sage » est bien supérieur à son analogue des Vèdas. Ce Dieu suprême ne serait pas créateur; il n'a pas de contact immédiat avec le monde matériel; il n'en a pas dès lors avec le mal. De celui-ci l'origine reste inexpliquée. Pour Z. le couple « bien et mal » réside dans la trinité : « pensées, paroles, actions »; en nous par conséquent, sans que Z. cherche à expliquer sa présence en nous.

Le reste du livre n'est plus que l'histoire des altérations et corruptions successives de la pure doctrine zoroastrienne. Nous n'avons pu nous défendre de l'impression que M. von W. en accentuait très fort, trop fort peut-être, le caractère rationaliste. L'auteur, au cours de son ouvrage, touche à des questions fort délicates, à celle par exemple de l'influence de la religion perse sur d'autres systèmes religieux, tels que celui de la Babylonie et surtout le Judaïsme. Des pages un peu chaotiques et confuses que M. von W. consacre à ce dernier sujet, il résulte « que la plus extrême circonspection s'impose à qui veut affirmer des emprunts spécifiquement iraniens qui auraient été faits par la religion judaïque ». Cette prudente réserve nous paraît d'autant plus s'imposer que l'influence, lorsqu'elle existe, a pu être réciproque, qu'il s'agisse de la religion d'Israël ou de croyances religieuses n'offrant pas avec le christianisme le même lien de parenté; il sera souvent impossible de déterminer le sens précis de cette influence de manière à séparer avec une entière sécurité prêteur et emprunteur. Sans être un modèle de composition, le travail de M. von W. n'en offre pas moins un grand intérêt, spécialement

pour le philologue, l'historien des religions, de la culture et de la civilisation. L'Iran, ne l'oublions pas, fut la patrie du Mithracisme, du Manichéisme, du Gnosticisme, erreurs qui ont agi sur le Christianisme et l'Islam, ne fût-ce qu'en provoquant, de leur part, le mouvement de réaction de la défense vitale. F. JANSEN, S. I.

J. C. Franken. *Der Begriff der reinen Vernunft bei Aristoteles.* Amsterdam, Paris, 1932, (22 × 15 cm.), 96 p. Prix : 2,25 florins.

Le titre de cet ouvrage est trompeur et ne répond en fait qu'à une minime partie de l'ensemble. Il s'agit en réalité d'une étude comparée des pièces maîtresses de la logique et de l'épistémologie platonicienne et aristotélicienne, considérées à la lumière de la logique et de l'épistémologie de Kant et de Hégel. Nous préférons laisser à l'auteur, qui, pour sa part, fait constamment appel à l'ouvrage « De zekerheid der menschelijke kennis » de M. le professeur Ovink de l'Université d'Utrecht, toute la responsabilité de cette méthode de travail : elle ne nous a guère paru projeter des lumières nouvelles sur aucun des systèmes étudiés. J. DE MUNTER, S. I.

A. K. Griffin. *Aristotle's Psychology of Conduct.* Londres, Williams and Norgate, 1931, (22 × 14 cm.), 186 p. Prix : 10,6 sh.

M. Griffin passe en revue les principales théories morales d'Aristote, non seulement celles des 3 Éthiques aristotéliciennes, mais aussi toutes celles qu'on peut retrouver disséminées dans ses autres ouvrages, en les regroupant d'un point de vue psychologique : parties de l'âme, facultés appétitives, instincts et émotions, formation du caractère, les habitudes, les influences de l'âge et des circonstances. C'est un exposé très lucide — peut-être trop par moments ! —, qui laisse le plus possible la parole à Aristote lui-même. On n'y doit guère chercher une étude approfondie, ni même de-ci de-là au moins un commencement de discussion sérieuse en faveur de telles ou telles interprétations, au sujet desquelles les commentateurs les plus connus ont cependant différé d'avis ! M. Griffin nous paraît bien vite satisfait de ses essais d'harmonisation ou de ses trouvailles : voyez par exemple la sérénité avec laquelle il admet l'appartenance à Aristote lui-même des *Magna Moralia*, et cela tout en se disant au courant des derniers travaux sur le sujet... J. DE MUNTER, S. I.

M. Defourny. *Aristote. Études sur la « Politique ».* Bibliothèque des archives de philosophie. Paris, Beauchesne, 1932, (23 × 14 cm.), XX-560 p.

Laissant de côté les multiples problèmes philologiques, que soulève la *Politique* d'Aristote, M. Defourny s'est attaché avec une remarquable connaissance de son sujet à nous fournir un ensemble de données proprement historiques, pour nous replacer les théories aristotéliciennes dans leur milieu. Ouvrage qui se laisse lire agréablement et éclaire vivement quantité de problèmes généralement fort négligés dans l'étude de la pensée philosophique ancienne. J. DE MUNTER, S. I.

J. Baudry. *Le Problème de l'Origine et de l'Éternité du Monde dans la philosophie grecque, de Platon à l'ère chrétienne.* Collection d'études anciennes, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé. Paris, « Les Belles Lettres », 1931, (25 × 16 cm.), 334 p.

La question fondamentale de l'origine du monde a trouvé bien des solutions dans l'antiquité. En reconstituer l'histoire à l'aide des fragments parfois menus qui nous sont parvenus, voilà la tâche qui a tenté M. B.. Problème dialectique sans doute, il fut dès le début essentiellement religieux et théologique. Les solutions par les mythes cosmologiques et théogoniques font place avec Platon à un essai de conciliation avec la science. Aristote parvient à donner une théorie logique, mais elle comporte l'éternité du monde et relègue Dieu loin de l'univers. Stoïciens et Épicuriens alternent entre le panthéisme et le matérialisme. Étude bien menée et pleine d'intérêt. Le nom de M. Diès qui l'a patronnée nous est une garantie de sa valeur scientifique.

F. M.

F. Palhoriès. *L'héritage de la pensée antique.* Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris, Alcan, 1932, (19 × 12 cm.), VIII-200 p. Prix : 15 frs.

M. Palhoriès nous trace ici d'une plume alerte une brève esquisse de la philosophie grecque, considérée essentiellement dans ses éléments théologiques, comme préparation et dans ses apports au christianisme. Il ne faut donc pas y chercher un exposé proprement dit des systèmes : un tel exposé est plutôt présupposé, l'ouvrage s'adressant à ceux que la connaissance de cette histoire met à même de s'intéresser à une synthèse d'un point particulier de cette même histoire. Encore donc que ce travail ait pu légitimement laisser de côté la justification de la conception que son auteur s'est faite de telle ou telle doctrine, nous aurions cependant souhaité plus de rigueur et, disons même, à divers endroits plus d'exactitude. Pour ne relever que deux ou trois détails, signalons par exemple à la p. 59 à propos de Platon : « C'est une réminiscence immédiate des idées *contemplées en Dieu* » (exégèse néo-platonicienne et chrétienne, mais non pas platonicienne, de la théorie des idées !); item, à propos de la théodicée de Platon p. 76 : « au stade où nous sommes parvenus Dieu nous apparaît comme la suprême Pensée, *concrète et vivante* » et p. 85 : « Dieu est *personnel* » etc. C'est risquer gros que d'amener pareilles interprétations du platonisme sans pièces justificatives !

J. De Munter, s. i.

I. Heinemann. *Philons griechische und jüdische Bildung.* Breslau, Marcus, 1932, (24 × 17 cm.), 598 p. Prix : 34 Mk.

Cet ouvrage apporte une contribution des plus importantes à l'étude de Philon d'Alexandrie. On ne peut que se réjouir, après avoir été mis en possession d'une édition critique de première valeur doublée d'un vocabulaire philonien qui n'a pas son pareil, de voir s'ajouter à ces témoins concrets de l'attention universelle portée à l'écrivain d'Alexandrie, une étude monumentale qui vient si heureusement les compléter. Nul n'était mieux préparé

que M. H., également versé dans les sciences juive et hellénique (cfr ses *Poseidonios' metaphysische Schriften*, Breslau, 1921-1928), à pouvoir mesurer, et surtout doser, ce qui, dans la formation de Philon, revient à l'influence juive et à l'hellénique. C'est par la méthode solide de la confrontation simultanée des doctrines grecque, juive et philonienne, poursuivie en tous les domaines importants de la vie : religieux, moral, juridique, social, etc. que se forment ses conclusions. Celles-ci sont toujours nuancées, prudentes, sobres et appuyées, et n'ont rien de ce caractère tapageur ou paradoxal par lequel certains auteurs croient parfois éblouir le public. Les spécialistes y adhéreront à coup sûr généralement. Philon a synthétisé en lui cultures juive et héllénique. Cette synthèse il l'a obtenue surtout par une spiritualisation philosophique de la religion et même du sentiment national juifs. Son instinct juif a présidé au choix de nombreux emprunts faits à l'hellénisme, mais inversement aussi son éducation et son existence dans un milieu hellénisé à l'extrême ont réagi sur son judaïsme, surtout par élargissement de vues, de connaissances, de méthodes, d'exigences intellectuelles. Sa religion et sa conception de la vie en sont devenues beaucoup plus universalistes tout en gardant un certain particularisme : particularistes restent les usages et les lois décrites, mais universaliste est la tendance habituelle de leur interprétation. Cette interprétation n'exclut pas sans doute le sens littéral, mais elle s'attarde incomparablement plus dans l'allégorisme et la moralisation, et parfois avec une insistance et une audace qui menacent d'enlever au précepte analysé sa valeur religieuse intrinsèque. Philon a sans doute lui-même échappé aux dangers de cette déliquescence de son idéal religieux juif, grâce à sa profonde compréhension de sa religion. Le danger n'en est pas moins là. Rien ne montre mieux que cette étude des influencées juive et hellénique sur Philon comment il a pu se sentir si à l'aise à la fois dans l'une et l'autre culture. Mais la synthèse qu'il en fit n'était pas sans danger pour l'intégrité même de son judaïsme.

CH. MARTIN, S. I.

E. Krakowski. *Plotin et le paganisme religieux*. Coll. Les maîtres de la pensée religieuse. III. Paris, Denoël et Steele, 1933, (21 × 14 cm.), 302 p. Prix : 20 frs.

« Ce livre, nous dit l'éditeur, est moins une étude de philosophie antique que la présentation d'une pensée traditionnelle toujours vivante en notre époque et inspiratrice des philosophies contemporaines ». « Il ne cherche à se situer, écrit l'auteur, ni dans les travaux érudits, ni dans les œuvres de vulgarisation ». Il nous parle trop peu de Plotin (deux chapitres sur onze) et contient trop de faits et pas assez d'idées. La correction typographique est passable. On lit Herminius pour Herrenius (p. 19), Phariale pour Pharsale (p. 39), Eunius pour Ennius (p. 41), Gnide pour Cnide (p. 41). Porphyre n'a pas *rédigé* les Ennéades (p. 205), il les a *publiées*. Ce n'est pas Porphyre qui nous apprend que Plotin est né en Egypte (p. 19). Le livre est agréablement écrit et l'auteur a raison de nous présenter Plotin sous un jour sympathique.

P. HENRY, S. I.

Moyen Age.

F. Sassen. *Geschiedenis der patristische en middeleeuwsche Wijsbegeerte.* Philosophische Bibliotheek. 2e éd. Bruxelles, Standaard, 1932, (23 × 17 cm.), 286 p. Prix : 24 frs.

Le fait que le présent ouvrage, en langue néerlandaise, en soit déjà à sa seconde édition en moins de 4 ans, prouve à lui seul que non seulement il répond à un réel besoin, mais aussi qu'il est largement pourvu de toutes les qualités requises : soit qu'on l'utilise comme manuel d'enseignement, soit qu'on s'en serve comme première introduction lors d'une étude personnelle de l'histoire de la philosophie patristique et médiévale, en tout cas on sera charmé par la présentation claire, nette et précise, par un exposé très à la hauteur des dernières découvertes, qui ne néglige aucun problème important sans cependant surcharger. Ni en français, ni en allemand, à ce que nous sachions, il n'existe d'ouvrage — de même envergure — qui puisse être comparé à celui-ci. J. DE MUNTER, S. I.

C. Ottaviano. *Riccardo di S. Vittore. La vita, le opere, il pensiero.* Coll. Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Série VI, volume IV, fasc. V. Rome, Tipogr. della Reale Accademia Nazionale dei Lincei, 1933, (30 × 23 cm.), 136 p.

La partie la plus considérable de ce mémoire est l'étude de la doctrine de Richard de Saint-Victor, de son mysticisme spéculatif (p. 447-500) et de sa dogmatique (p. 501-532). Avec raison, l'auteur souligne l'originalité du penseur, sa note toute personnelle et indépendante, malgré son inspiration tantôt grecque, tantôt augustinienne, la prédominance spéculative dans le mysticisme de ce « technicien de la mystique ». Les tables finales des diverses classes de puissances de l'âme ont l'avantage de faire facilement retrouver les passages des œuvres de Richard où il en est question, mais cette hiérarchisation donne un peu dans le schématisme. Les deux autres parties du mémoire sont consacrées l'une à la vie de Richard (p. 411), l'autre à l'exposé de ses œuvres (p. 422). Il faut rendre justice à l'auteur de s'être intelligemment servi des livres et des éditions qu'il pouvait trouver à sa disposition. Mais les limites de ses disponibilités en ce genre lui ont occasionné quelque hésitation et incertitude, comme pour les suppléments de la chronique de Robert de Torigny ou du Mont-Saint-Michel, pour les Annales de Jean de Thoulouze (Migne est insuffisant), etc. Le *Grundriss* de Ueberweg-Geyer et l'histoire de l'abbaye de Saint-Victor par Fourier-Bonnard l'eussent avantageusement aidé. J. DE GHELLINCK, S. I.

A. Masnovo. *Da Guglielmo d'Auvergne a San Tomaso d'Aquino. Vol. II.* Coll. Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Scienze filosofiche. Vol. XXII. Milan, « Vita e Pensiero », 1934, (26 × 17 cm.), VIII-204 p. Prix : 15 lires.

M. Masnovo poursuit avec succès ses études sur Guillaume d'Auvergne; on se souviendra qu'il les avait brillamment inaugurées par un premier

volume traitant de la « Montée vers Dieu » telle que la conçoit le bouillant évêque de Paris. Dans le présent volume, il scrute les idées de G. d'A. sur « l'origine des choses à partir de Dieu ». C'est dire que la fameuse alternative : *éternité* ou *nouveauté* du monde, vraie pomme de discorde entre penseurs médiévaux, qu'ils soient juifs, musulmans ou chrétiens, devient ici le point de perspective. Et lorsque j'aurai ajouté que l'auteur envisage toutes les questions qu'il traite dans leur rapport à l'ambiance historique, j'aurai indiqué un des éléments les plus actifs d'intérêt de ce nouveau travail. C'est dans des milieux scolastiques, encore peu connus et manifestement travaillés par des ferments hétérodoxes, que l'auteur nous introduit. Quels sont, par exemple, ces créationnistes catholiques en coquetterie flagrante avec la « matière éternelle » d'Avicenne? Il faut les chercher, paraît-il, dans la célèbre école de Chartres. Voilà qui va chagriner M. Clerval. Quels sont ces platoniciens qui, dans un milieu déjà saturé d'Aristotélisme, s'attardent à soutenir « quod multae sunt veritates ab aeterno, *quae non sunt Deus* ». Il y avait donc vers l'an de grâce 1241 des têtes chrétiennes que ce... polythéisme n'effrayait pas. M. M. nous rappelle cependant que dès 1224 le Concile de Sens avait condamné les Idées « *mediae inter Deum et res* ». Quels sont ces « quidam Italici » qui du vivant de G. d'A., semble-t-il, font du temps et de l'éternité une seule durée : qui dicunt tempus ab aevo, i. e. aeternitate tempus fluere? Seraient-ce des commentateurs peu orthodoxes de Boèce et de son : *qui tempus ab aevo ire iubes?* On le voit, ce livre apporte du neuf; il nous laisse soupçonner, mieux que cela, entrevoir certaines communications souterraines entre certains maîtres contemporains de G. d'A., et l'Arabisme, alors représenté par Avicenne, lequel, selon M. M., n'est autre que l'énigmatique Mauritius Hispanus. — L'intérêt spéculatif du livre, l'emporte encore, comme de juste, sur son intérêt historique. En matière de la création passive, G. d'A. se laisse séduire par l'inférence spécieuse : *Ex* nihilo; ergo *post* nihilum! De plus grands que lui, pour ne citer que le Docteur Séraphique, s'y sont laissé prendre. Par contre, l'auteur du « *De Trinitate* » est beaucoup plus heureux dans sa critique du fameux « *testimonium puri et veri intellectus* » d'Avicenne : A supposer qu'une essence soit actuellement cela même absolument qu'elle était, avant d'avoir aucun effet, actuellement encore aucun effet ne procède d'elle. Non content de nier le principe, G. d'A. en pose le contraire : même une simple créature peut, de non opérante qu'elle était, devenir opérante, *sans subir aucun changement préalable*. Une cause *suffisante* peut n'être pas *immédiatement* suivie de son effet; plus fort, elle peut rester sans effet. Pourquoi cela? Parce que la *Nature* reste *serve* de l'éternel et libre Vouloir de Dieu; or Dieu, pour G. d'A., n'est pas seulement la cause *universelle*, c'est la *seule* cause; opinion que saint Thomas appelle carrément une « sottise » (*stulta*). Quel dommage que l'intéressé n'ait plus été là pour entendre le qualificatif! Nous aurions assisté à une furieuse tempête! Au reste, d'après la juste remarque de l'auteur, cette « sottise » de « l'inertie causale du monde » offre, malgré une distance de siècles, un air de ressemblance avec certaines idées de Malebranche, Leibnitz, Geulincx et Hume.

L'ouvrage que fournit l'auteur est de si bonne qualité qu'il faut souhaiter, dans l'intérêt du public, qu'il le puisse mener heureusement à fin.

F. Jansen, s. i.

C. Ottaviano. *Bonaventura da Bagnoregio. Itinerario della mente verso Dio.* Coll. Antologia del Pensiero medioevale. II. Palerme, Industrie Riunite Editoriali Siciliane, 1933, (21 × 16 cm.), 94 p. Prix : 5 lires.

En éditant, à l'usage des jeunes lycéens d'Italie, *l'Itinéraire de l'esprit vers Dieu* du Docteur Séraphique, M. C. O. n'a pas cru devoir modifier l'excellente méthode pédagogique qu'il avait une première fois appliquée à son édition du « *Monologio* » de saint Anselme. Nous l'en félicitons d'autant plus volontiers que cette constance allège la tâche du critique, en le dispensant de répéter sous une autre forme l'éloge qu'on peut lire à la page 562 du tome 60 de cette Revue. Dans la nouvelle œuvre qu'il édite, M. O. a clairement reconnu la large, profonde et si fréquente inspiration du Docteur d'Hippone. Sa qualité d'historien le met instinctivement en défiance vis-à-vis de certain concordisme intéressé, de ce qu'il appelle « le préjugé erroné » qui prétend « à tout prix accorder la doctrine augustinienne avec l'aristotélisme thomiste » (p. 13); comme nous, il rejette l'interprétation ontologiste de la célèbre « illumination augustinienne » (vision des choses en Dieu); à titre de simple fait historique, elle suffirait du reste à faire naître les plus graves soupçons, concernant la légitimité d'un essai de synthèse qui, mille fois tenté, mille fois avorte. M. O. a encore pleinement raison lorsqu'il enseigne le caractère « *immédiat* » de cette illumination. Est-il sûr cependant qu'elle soit aussi nettement *surnaturelle* qu'il le prétend ? Est-il sûr que la distinction que cet adjectif implique ait été présente en pratique à la pensée du penseur d'Hippone et de son illustre disciple médiéval ? ont-ils vraiment éprouvé d'une manière consciente la distinction qu'éprouva si nettement et que fit triompher l'aristotélisme christianisé d'un saint Thomas ? Peut-être cette façon un peu appuyée de qualifier l'illumination augustino-bonaventurienne n'est-elle, dans la pensée de M. O., qu'une manière d'exprimer le fait que, pour la spéculation de ces deux grands penseurs chrétiens, il n'y eut jamais de « *philosophie séparée* ». N'est-ce pas ce que veut dire M. O. lorsqu'il écrit : « *Pour Augustin, seul le chrétien peut philosopher* » ? Mais alors, objectera-t-on, quelle place pourra revendiquer encore une « apologétique » ? Saint Bonaventure répond par une distinction, à la base de laquelle nous reconnaissons la distinction scolastique de la *Ratio superior* et de la *Ratio inferior* : Essentiellement requise, pour les actes les plus éminents de notre faculté connaissante, la grâce ne l'est plus qu'*accidentellement* dans la sphère du rationnel pur; encore, dans cette sphère ne prête-t-elle qu'un secours d'ordre heuristique; elle contribue à « faire retrouver la vraie marche (processo ?) sans toutefois la conditionner, ni la compromettre de l'intérieur » (p. 16). Cette distinction, déjà esquissée en partie chez les Victorins, s'il faut en croire M. O., ne trouvera pas grâce devant les derniers représentants de l'École franciscaine; ils supprimèrent ce rôle accidentel de la grâce, même aux degrés inférieurs de l'activité de l'esprit; l'illumination sera pour eux un fait d'origine divine *mais purement naturel*. Resterait à savoir si du même coup ils ne retournèrent pas à la théorie de la connaissance naturelle chez saint Augustin ?

Nous aurions voulu que le savant éditeur indiquât plus fréquemment la vraie source de certaines idées bonaventuriennes; ainsi par exemple à la page 43 (note 3), la tendance *active* de la faculté sensible vers son objet n'est que la

« *mentis intentio* », partie intégrante de la sensation telle que l'explique saint Augustin, théorie inconciliable, comme M. O. en fait l'observation, avec la gnoséologie aristotélicienne; pareillement, les anges qui veillent à la conservation du monde naturel (p. 48, note 1) ne sont que les sous-ordre de la Providence *platonicienne*; l'esprit *hiérarchique* qui purifie, illumine, perfectionne provient en ligne directe du pseudo-Denys que M. O. nomme du reste cinq pages plus bas. La preuve de Dieu par l'analyse de l'idée d'être ne serait-elle pas au fond l'argument ontologique (p. 73 et 50, note 2)?

Parmi les traductions étrangères que mentionne M. O., nous regrettons de ne pas voir celle de notre compatriote G. C. Ubaghs, (Bruxelles, 1854) longtemps professeur à l'Université de Louvain et connu pour ses opinions ontologistes. Parmi les textes qu'il avait consultés pour sa traduction figurait, en dehors de plusieurs impressions signalées par M. O., un beau manuscrit (1487) provenant de l'ancien couvent de Bethléem,près de Louvain. Il a dû périr en 1914, avec d'autres trésors littéraires, dans l'incendie criminel de la Bibliothèque de l'Université.— L'initiative de M. C. Ottaviano, en fait de publications de textes médiévaux, mérite d'être suivie avec attention et sympathie; ni en Belgique, ni en France, il n'existe d'éditions qu'on puisse comparer à celles de l'*Antologia del Pensiero Medioevale.* F. JANSEN, S. I.

J. De Vries, S. I. *De cognitione veritatis textus selecti S. Thomae Aquinatis.* Coll. Opuscula et Textus. Series scholastica. Fasc. XIV. Munster, Aschendorff, 1933, (19 × 13 cm.), 60 p. Prix 1,10 Mk.

B. Rosenmöller. *Philosophia S. Bonaventurae textibus ex eius operibus selectis illustrata.* Coll. Opuscula et textus. Series scholastica. Fasc. XV Munster, Aschendorff, 1933, (19 × 13 cm.), 64 p. Prix : 1,10 M.k

Aux fascicules précédemment décrits dans cette revue (t. LX, 1933, p. 373-374), la série des *Opuscula et Textus* vient d'en ajouter deux autres, que recommandent les mêmes qualités. Ils ne nous fournissent pas de textes inédits, mais un ensemble de passages qui peuvent aider à l'étude de la philosophie de saint Thomas d'Aquin et de celle de saint Bonaventure. Le fascicule XIV encadre un passage célèbre et d'interprétation discutée (*De Veritate*, qu. 1, a. 9), de toute une série d'autres textes qui servent à l'éclairer. Ceux-ci sont répartis en deux groupes : nature de l'intelligence, connaissance de la vérité basée sur cette nature. Ils sont pris à une dizaine d'œuvres du grand docteur; leur simple juxtaposition, par ordre idéologique plutôt qu'historique, donnera occasion à un travail de reconstitution génétique et à plusieurs excellents exercices de Séminaire.

D'objet beaucoup plus étendu, le fascicule XV présente les principaux passages de saint Bonaventure qui peuvent donner une idée de sa philosophie, surtout dans ses attaches augustiniennes. La première partie est consacrée à l'objet de la métaphysique et à la connaissance de cet objet, la seconde aux principaux problèmes anthropologiques, le principe d'individuation, l'âme, la liberté. Tout n'y est pas, mais cet exposé sommaire est suggestif; faute d'espace, diverses questions ont été réservées à une autre occasion, comme celle de la pluralité des formes. Le texte de ce fascicule, accompagné d'une annotation sobre, reproduit l'excellente édition de Quaracchi; celui de saint

Thomas est pris au manuscrit du Vatican, autographe, pour les questions 2 à 22 des *Quaestiones disputatae de Veritate*; pour le reste, à l'édition Léonine ou à celle de Parme ou de Turin; pourquoi ne pas avoir pris la *Piana*, exception faite pour le commentaire des Sentences au lieu de celle de Parme? A la page 19, nos 2 et 3 remarquons que la glose ordinaire comprend régulièrerement pour les psaumes et les épîtres pauliniennes l'œuvre de Pierre Lombard et non pas celle de Strabon. J. DE GHELLINCK, S. I.

J. Guttmann. *Die Philosophie des Judentums.* Kafka's Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen Abt. I, Bd. III. Munich, Reinhardt 1933, (20 × 14 cm.), 412 p. Prix : 7,50 Mk.

Les Juifs sont, par vocation divine, une nation religieuse. La dévotion à la Thora et le culte jaloux, souvent exclusif, de leur nationalité les signalèrent, de tout temps, au milieu des autres peuples où la destruction du sanctuaire national les dispersa définitivement après 70. Mais de ses prophètes, Israël avait appris que son Dieu était celui de toute la terre et son règne celui de l'universelle justice. Ainsi s'explique qu'en pratiquant le séparatisme ethnique le plus rigoureux, il ait adressé son appel religieux à toutes les nations. Si l'appel ne fut pas écouté, c'est qu'une religion moins terre à terre, celle du Messie spirituel, issu de sa race mais incompris et rejeté par lui, attira tout à elle. Toutefois, cette énorme dévalorisation religieuse du Judaïsme ne confina nullement son influence dans les Synagogues. Non, la pensée juive et le savoir juif jouèrent leur rôle, et non méprisable, dans la formation de la civilisation chrétienne occidentale. Si « dans le développement du judaïsme, l'hellénisme juif ne fut qu'un phénomène transitoire » qui oserait en dire autant de l'influence de l'allégorie philonienne sur l'exégèse chrétienne, celle d'un Origène par exemple ou d'un saint Ambroise? Influence séculaire, s'il en fut! C'est du rabbin juif que le Chrétien, le plus souvent, apprendra la langue des Écritures. Nous voyons un Élie del Medigo traduire de l'hébreu en latin les écrits d'Ibn Roschd pour Pic de la Mirandole, le chef du platonisme florentin. Acclimaté dans deux mondes à la fois, le monde arabe et le monde chrétien, le Juif transmet du premier au second — le fait se vérifie surtout au moyen âge — la science grecque et l'aristotélisme néoplatonicien. Il joue ainsi le rôle d'un véritable agent civilisateur. De plus, des hommes de la valeur d'un Maimonide appartiennent à l'humanité au moins autant qu'au peuple dont ils sont originaires. C'est chez un Maimonide que « les fondateurs de l'aristotélisme chrétien, Albert le Grand et Thomas d'Aquin, trouveront tracée à l'avance la voie de leur aristotélisme théiste » (p. 170).

Ces quelques observations laissent deviner l'intérêt d'un livre où l'information la plus précise est constamment unie à la parfaite lucidité de l'exposé doctrinal. On a affaire ici à une de ces œuvres qui conquièrent le critique et lui font trouver étroite la place avarement mesurée au compte rendu. Esquissons du moins à gros traits, grossiers serait plus juste, le contenu si riche de ce volume, un des meilleurs qui ait paru dans la collection Kafka : La philosophie juive est essentiellement une philosophie religieuse. C'est par l'Arabe que le Juif est venu à la philosophie. Son

aristotélisme sera celui de son maître, un aristotélisme lu à travers le commentaire néoplatonicien. Une partie, et non la moins intéressante, de l'histoire de cet aristotélisme, est faite de la réaction de la croyance juive contre quelques-unes de ses thèses, pour n'en citer que deux, l'éternité du monde par exemple et la notion intellectualiste de la béatitude. Conflit parfois âpre qui met aux prises les représentants de l'orthodoxie et du Talmud avec les philosophes, enclins par nature au libéralisme. A partir du XIII^e siècle, l'influence dominante dans la philosophie juive est celle de Maimonide. Toutefois, elle n'échappe pas elle-même à la censure des orthodoxes. On peut dire que l'expulsion des juifs d'Espagne, sous Isabelle la Catholique, sonna le glas de mort de leur philosophie. Une fois détaché du tronc arabe, le rameau juif s'est pris à languir. Quand, au XVIII^e siècle, il sera greffé sur le rationalisme européen, il perdra toute vie propre, c'est-à-dire ce qui pour nous en faisait l'intérêt principal, sa sève judaïco-religieuse. Si, dans cette partie de son histoire, le talent de l'auteur reste égal à lui-même, les Mendelssohn, les Lazarus, les Cohen surtout nous paraissent déjà trop européens, trop allemands, trop à la remorque de Kant pour captiver notre curiosité autant qu'un Gabirol, un Hasdaï Crescas, un Levi ben Gerson! A coup sûr, l'émancipation juive n'a pas été un bien pour la philosophie juive; celle-ci n'a prospéré, n'a été vraiment elle-même, que dans le milieu oriental qui la vit naître. En lisant ces pages qui racontent ce qu'on peut appeler l'Odyssée spirituelle d'un peuple, un catholique se rend mieux compte du grand service que le magistère doctrinal de son Église a rendu à la philosophie, en la redressant quand elle s'égarait et en maintenant chez elle le sens de la « bonne » direction. Quoi qu'on puisse penser de ces réflexions il y a un point sur lequel tous les lecteurs de ce livre seront d'accord, c'est le talent remarquable de son auteur.

F. JANSEN, S. I.

Époque moderne et contemporaine.

J. Maréchal, S. I. *Précis d'histoire de la philosophie moderne. Tome I : De la Renaissance à Kant.* Coll. Museum Lessianum, section philosophique, n° 16. Louvain, Museum Lessianum, 1933, (24 × 16 cm.), 308 p. Prix : 28 frs.

Les nombreux lecteurs des « Cahiers » du « Point de départ de la Métaphysique » sont accoutumés à retrouver, dans les œuvres du R. P. Maréchal, l'art de faire servir à une pensée synthétique des plus compréhensives une érudition toujours à la page. C'est pourquoi ses œuvres ne dateront pas et seront classiques. A côté de tant d'études, en effet, dont les matériaux scientifiques considérables demeurent informes, comme ces mosaïques anciennes dont le dessin n'apparaît que faiblement, à côté de tant d'essais de synthèse, auxquels manquent souvent des garanties d'objectivité, les travaux du R. P. Maréchal s'imposent comme des œuvres de maître à l'admiration de tous, parce qu'ils joignent à la netteté du dessin l'abondance et l'heureuse sélection des matériaux. Et l'on comprend dès lors le succès des « Cahiers », la plupart en réédition. Et l'on devine la faveur qui accueillera les

trois tomes du « Précis d'Histoire de la Philosophie moderne » dont voici le premier.

Disons tout de suite que la clarté des exposés, le style alerte, sobre et facile ont réussi à faire d'une œuvre éminemment scientifique un manuel qui ne rebutera pas les étudiants en philosophie. Mais c'est là insister d'abord sur les qualités les plus extérieures de ce livre. En réalité, ce qui satisfait le plus l'esprit à la lecture de ce « Précis », c'est que l'histoire de la philosophie nous y est montrée comme la croissance organique de la pensée humaine, qui, sans obéir à des lois rigides d'évolution nécessaire, vit cependant d'une continuité en laquelle ni les enrichissements successifs, ni les défaillances momentanées n'établissent de solution définitive. Aucune philosophie n'entre à la façon d'un *bloc erratique* dans le continu du développement de la pensée philosophique. D'un Cardinal de Cuse, par exemple, dont une étude superficielle risquerait de méconnaître, sinon les ascendances évidentes, du moins l'influence exercée par lui sur la philosophie moderne, le P. Maréchal nous dit comment, dans sa pensée, « peuvent être discernées déjà les principales tendances qui vont se partager la philosophie moderne avant Kant » (p. 34 et 35) : « empirisme phénoméniste », « ontologisme rationaliste », « métaphysique du type platonicien, formellement ou virtuellement panthéiste ». Nous aimons aussi à saisir les connexions profondes et vitales entre la pensée philosophique et le milieu scientifique, artistique et religieux où elle se développe. Ici encore la haute culture et l'érudition universelle du P. Maréchal font mieux que retenir et charmer en passant le lecteur, elles rayonnent discrètement leur lumière décisive sur l'œuvre elle-même qui doit rester.

Dans sa préface, le P. Maréchal nous annonce que l'accueil reçu par le premier tome du « Précis » « montrera s'il vaut la peine de présenter au public les deux suivants » (p. 9). Est-il besoin de l'assurer d'avance du succès de son ouvrage? Nous nous bornerons à lui demander de préparer dès maintenant la publication des tomes II et III, de façon que, sans plus aucun délai, nous soyons mis en possession de l'œuvre complète.

Fr. TAYMANS, S. I.

H. J. De Vleeschauwer. *Jacobus Acontius' Tractaat De Methodo.* Met een inleiding. Universiteit te Gent : Werken uitgegeven door de Faculteit der Wijsbegeerte en Letteren. 67 Aflevering. Anvers, « De Sikkel », 1932, (25 × 16 cm.), 206 p. Prix : 65 frs.

L'édition de ce traité comble une réelle lacune : maintenant que l'on étudie de plus près « les années d'apprentissage de Descartes », il est indispensable de le situer, non seulement par rapport à la Scolastique, mais aussi par rapport aux autres penseurs qui ont pu l'influencer, directement ou indirectement. Parmi ceux-ci Acontius pourra désormais prendre place, grâce à cette édition de son traité « de methodo ».

La majeure partie du livre (150 pages) est attribuée à l'étude de la vie, des différentes œuvres et du traité méthodologique d'Acontius. Le chapitre comparant Acontius et Descartes est bref, mais clair et très suggestif.

Nous ne regrettons qu'une petite omission : M. De Vleeschauwer n'aurait-il

pas dû ajouter un paragraphe sur les particularités de la langue d'Acontius. A certains endroits on peut se demander s'il s'agit d'une faute d'impression qui a échappé à la sagacité du correcteur ou si l'orthographe d'Acontius est responsable de l'anomalie. G. DELANNOYE, S. I.

W. Frost, *Bacon und die Naturphilosophie*, Kafka's Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Bd. XX. Munich, Reinhardt, (20 × 14 cm.), 504 p. Prix : 10 Mk.

Les deux cents premières pages de ce gros volume sont consacrées à Bacon : vie, personnalité scientifique et valeur historique, logique (théorie de la connaissance, le concept baconien de la forme, le procédé des « tables », les « prérogatives des faits »), Bacon encyclopédiste, l'Éthique et la « scientia civilis ». Une seconde partie traite de la philosophie nouvelle de la nature : la philosophie en face des découvertes, la tâche nouvelle de la chimie, Léonard de Vinci, Kopernic et Képler, Galilei, le renouveau de l'atomistique (Bruno, Galilei, Descartes, Gassendi), Huyghens et Newton. Matière énorme, comme on le voit, et qui eût pu avantageusement être répartie en deux volumes, le premier se limitant à la philosophie de Bacon.

Nous nous excusons de nous borner à ne présenter de cet ouvrage qu'une table des matières : il nous est impossible, en ces quelques lignes mises à notre disposition, de faire, même à gros traits, l'examen de cette quantité prodigieuse de faits, d'analyses, de comparaisons, de critiques, d'appréciations — d'autant plus que pour une bonne part M. Frost se meut sur le domaine particulier des sciences, où nous ne nous connaissons guère de compétence. Disons seulement que, pour tout ce qui concerne la philosophie, son travail est d'une haute tenue scientifique, ce qui fait bien augurer du reste.

Il est bon que les lecteurs de la revue sachent que ce livre excellent n'est pas écrit par un croyant : ils ne s'étonneront donc pas de rencontrer par endroits un ton assez tendu qui trahit certaines antipathies; c'est le cas des pp. 281-287 sur Galilei et le Vatican, et passim des remarques sur les anciennes théories physiques de la scolastique. Nous n'avons d'ailleurs pas eu à relever de faits inexacts; au contraire, l'auteur vise loyalement à la plus scrupuleuse exactitude historique. Mais il y a le ton.

J. DEFEVER, S. I.

Stanislas von Dunin-Borkowski, S. I. *Spinoza, Bd. II : Aus den Tagen Spinozas.* Geschehnisse, Gestalten, Gedankenwelt. Erster Teil, Das Entscheidungsjahr 1657. Munster, Aschendorff, 1933, (16 × 25 cm.), 496 p.

Ce n'est pas chose facile que de résumer et d'apprécier un ouvrage comme celui-ci. Comment en effet résumer ce qui, conformément aux intentions de l'auteur, est une accumulation de menus détails; et comment apprécier ce que l'on n'est pas à même de contrôler ? Car on a beau se flatter de connaître quelque peu Spinoza, il faut bien avouer qu'on ne savait rien encore, ou peu s'en faut, de toutes les richesses révélées ici.

Mais n'est-ce pas là précisément le premier éloge que nous pouvons faire au Père von Dunin ? Alors que la littérature spinoziste compte des milliers de

livres et d'articles, voilà qu'il nous écrit, sur une seule année de la carrière de Spinoza, quelque cinq cents pages, non seulement bondées de realia jusqu'ici inconnus, mais où foisonnent les aperçus neufs, les remarques judicieuses, les études pénétrantes. Aussi bien est-ce le fruit d'un long et patient labeur. Il y a vingt-trois ans que l'auteur dans son *Der junge De Spinoza* nous faisait la genèse historique de la pensée de Spinoza jusqu'en 1657. A ce chef-d'œuvre, qui depuis s'est imposé à tous les connaisseurs (1), notre nouveau volume fait suite. Il étudie la pensée de Spinoza au moment le plus décisif de son développement, au moment où elle prend possession de ses principes les plus essentiels et ébauche les maîtresses lignes de son système.

Ce que le P. von Dunin a voulu, c'est avant tout replacer Spinoza dans son cadre historique, ou, pour dire plus, dans sa vie concrète, faite comme toute vie d'une poussière de menues choses. Quelles sont les idées ambiantes, les livres qu'il a pu lire, les doctrines qui se discutaient dans son entourage, les événements qui pouvaient influer sur ses conceptions? Non que l'on conclue aussitôt à une dépendance effective de la doctrine de Spinoza vis-à-vis de tout cela : on veut seulement retrouver ce qui *pouvait* influencer Spinoza, suggérer des rapprochements, projeter sur l'Amsterdam de 1657 une forte lumière qui fasse surgir en notre esprit la vision la plus parfaite possible de tout un monde politique, religieux, scientifique, littéraire, avec, baigné dans tout cela, le jeune Spinoza, l'excommunié de la Synagogue, cherchant sa voie. Lorsque, la collation faite, le P. von Dunin en vient à la question de savoir s'il y a eu influence réelle et consciente — et laquelle — sur la pensée de Spinoza, il procède avec un tact infini. En général il se borne à suggérer soit l'affirmative, soit la négative; souvent même il ne va pas si loin. Mais si la question de la dépendance ne peut, dans la plupart des cas particuliers, se trancher, en revanche l'influence globale devient manifeste lorsque l'on constate que précisément cette année 1657, ainsi éclairée dans toute sa richesse, fut pour Spinoza l'année décisive et dans sa vie extérieure et dans ses recherches scientifiques, celle où il prit conscience de ses idées politiques comme de son système philosophique, de sa mission.

L'introduction du livre — *Die Vorhalle* — justifie tout d'abord la méthode adoptée; elle contient des remarques très fines sur la critique historique. Nous y trouvons le secret de cette admirable objectivité qui s'allie chez le P. von Dunin à une sympathie profonde pour le grand philosophe : celle-ci ne doit pas, au préjudice de celle-là, aveugler, comme c'est arrivé souvent chez des partisans trop fougueux et qui veulent à tout prix découvrir en Spinoza un génie infaillible et un impeccable « saint laïque ». Ensuite l'introduction nous rappelle en guise de composition du lieu les grands courants philosophiques et les principaux problèmes à l'ordre du

(1) *Der junge De Spinoza.* Aschendorff, Munster i. W., 1910, in. 8°, 634 p. Ce premier volumevient d'être réédité à la même librairie, en même temps que paraissait celui que nous analysons. Sauf quelques notes ajoutées à la fin, et que l'on retrouve dans le second volume, cette seconde édition est entièrement conforme à la première.

jour depuis un siècle, toujours en les confrontant avec le spinozisme. Aux pp. 34 à 40 les lecteurs pressés trouveront de quoi s'orienter dans cet ouvrage d'un abord touffu et à la table un peu trop succincte.

Dans la première partie, fort courte, nous accompagnons l'exilé d'Amsterdam en son court séjour à Ouwerkerk, recueillant toutes les impressions qu'il a pu y recevoir. Où l'auteur corrige et complète quelques détails de son premier volume.

Dans la seconde partie presque tout est neuf. On sait que Spinoza s'intéressait à la politique de son temps, et que, outre les vues développées qu'il consigna à ce sujet dans son traité théologico-politique, il ébaucha un traité de la Politique, que la mort l'empêcha d'achever. Qu'est-ce qui, dans son entourage et ses lectures, a pu éveiller et entretenir cet intérêt? Et pour répondre l'auteur nous replonge dans la politique grand-style des Provinces-Unies, avec ses événements nombreux et retentissants : c'est là que les idées politiques de Spinoza ont dû prendre corps; c'est l'expérience de Jean de Witt, dont Spinoza avait vécu intimement la gloire et la tragédie, qu'il codifia plus tard dans sa *Politique*. La lutte entre le rigorisme et la tolérance, le machiavélisme du temps, qui s'étalait dans une foule d'écrits comme dans la pratique quotidienne des états, ont travaillé la mentalité de Spinoza. Une confrontation détaillée avec la doctrine de Machiavel et avec les écrits antimachiavéliques d'alors est spécialement suggestive.

Il nous est impossible de résumer ici l'analyse magistrale et délicate, — peut-être trop subtile — qui nous introduit dans le secret des rapports entre le noyau philosophique et le noyau politique de la pensée de Spinoza. Ceci n'est pas d'ailleurs une vaine recherche : un système qui voulait répondre aux exigences des problèmes, tels qu'ils se posaient alors en Hollande, devait fournir la synthèse qui doit exister entre religion, politique et philosophie. Pour finir cette seconde partie, un chapitre sur le prophétisme et la politique. Car il y avait alors en Hollande une fièvre de pseudomystique, que surexcitait la présence à Amsterdam de Komensky : le talent du grand pédagogue s'abîmait dans une maladive exaltation de visionnaire politique; une sorte de Raspoutine. Spinoza a certainement respiré cet air là et a réagi sur cette littérature, comme en témoignent sa correspondance et tout un chapitre du traité théologico-politique.

La partie la plus érudite de notre ouvrage est sans doute la troisième, intitulée : « Spinoza et le marché aux livres en 1657 ». Avec Spinoza nous faisons le tour des librairies d'Amsterdam, curieux de trouver quelques pièces intéressantes. Ce qu'on en imprimait, de livres, déjà en ce temps-là! A ne s'intéresser de parti-pris qu'à ceux parus en 1657 en Hollande on en compte plusieurs centaines! Il y a ceux d'abord qui devaient être pour Spinoza d'un intérêt réel bien que secondaire : livres théologiques, apologétiques, bibliques, grammaticaux, philologiques, politiques, juridiques, mathématiques, œuvres de morale, d'ascèse, d'histoire, de pédagogie, de médecine, de sciences naturelles, d'astronomie...; et puis ceux qui devaient l'intéresser de plus près, livres de sciences encore et de politique, et surtout de philosophie. Il est impossible ici de citer seulement des noms; le P. von Dunin les a tous lus, nous donne l'essentiel de chacun, met toujours Spinoza en regard, et il va sans dire que ces longues pages, si

variées malgré le procédé d'énumération, nous ouvrent en masse les perspectives les plus intéressantes et les plus neuves sur les points les plus discutés du spinozisme; que de ressemblances s'avèrent entre ces vieux livres, oubliés pour la plupart, et tant d'éléments caractéristiques du spinozisme! Des aspects entiers de celui-ci se trouvent ainsi incidemment étudiés. Un des plus importants est celui de la physique dynamique, où Spinoza se rattache à Galilée bien plus qu'à Descartes.

La quatrième et dernière partie est consacrée au *Court Traité*. C'est le premier fruit des méditations de Spinoza; c'est sa pensée telle qu'elle devait être en 1657. Cette étude débute par un chapitre difficile, et subtil lui aussi, sur la manière dont Spinoza exprime le style de son temps. La subtilité vient surtout de ce que l'auteur s'efforce de saisir la forme fondamentale du style spinoziste dans sa phase pré-systématique, dans sa première saisie du problème philosophique, avant qu'il se fût différencié en son architecture concrète. Spinoza exprime le style baroque, à sa façon très personnelle : celle-ci veut que les êtres finis ne soient intelligibles qu'à l'intérieur du tout qui est par soi. La nécessité, si importante pourtant et primordiale, le Père ne cesse de le répéter, dans le système, n'aurait pas fait partie du style spinoziste pris à ce stade indifférencié. En une série de chapitres nous étudions ensuite le *Court Traité* comme doctrine du bonheur, comme métaphysique du réel, comme application, en dépit des apparences, de ce qu'il y a de plus essentiel dans le *mos geometricus*, comme prélude de l'Éthique. Encore une fois les aperçus suggestifs abondent. Qu'on me permette de signaler, pp. 356 à 359 et pp. 389 et suiv., la théorie spinoziste de la vérité, l'être connu étant identique à l'idée connaissante : théorie qui rapproche singulièrement Spinoza de saint Thomas, et que l'on retrouve, mais complétée et approfondie chez un jésuite polonais, oublié à tort, Smiglecki. Le dernier chapitre compare le *Court Traité* à vingt et un problèmes importants de la philosophie du dix-septième siècle.

Au bout de l'ouvrage quatre-vingts pages de notes d'érudition, groupées en petits chapitres; puis un index — bien précieux — des principaux auteurs et sujets traités.

Est-il besoin de le dire? Cet ouvrage condense une érudition immense, j'allais dire écrasante; l'étendue, la précision, le luxe de ses enquêtes témoignent d'un travail formidable. Et puis le P. von Dunin domine son sujet, c'est-à-dire non seulement Spinoza et toute la littérature qui s'y rapporte, mais encore le dix-septième siècle dans toutes ses activités, dans ses manifestations littéraires si abondantes et si variées. Avec cela il fait preuve d'un sens critique très sûr de lui-même et très perspicace, d'un jugement à la fois solide et fin. Nous ne pouvons songer ici à discuter les interprétations souvent novatrices de points de doctrines spinozistes; disons seulement que bon nombre d'entre elles découlent directement des analyses historico-littéraires qui les ont précédées. Mais le jugement définitif doit être réservé au dernier volume, où l'auteur nous donnera d'une seule venue et avec cohérence systématique son interprétation complète de l'Éthique.

Après tout ce que nous avons dit, que l'on n'aille pas croire que le livre

est écrit en un sec et inhumain langage de discussion philologique; pas du tout; sans doute il est de lecture difficile, mais cela ne l'empêche pas d'être rédigé très artistiquement. Le style, comme les idées, est tout en nuances et en finesses. Les phrases, les périodes souvent, sont balancées et rythmées avec art, pleines de souplesse et de variété, elles ont je ne sais quel charme spirituel et aristocratique. Par endroits on est tenté de les qualifier de recherchées, et cependant elles n'ont rien de la raideur froide de l'affectation. Le P. von Dunin est avant tout ennemi de la monotonie, des divisions brutales, des transitions stéréotypées; un peu trop peut-être : le livre étant, de par le sujet traité, de lecture suffisamment dure; des divisions plus nettes, des phrases plus simples — dussent-elles s'en trouver plus uniformes — une table des matières plus développée, rendraient de grands services aux lecteurs.

Nous ne pouvons pour finir que joindre à nos félicitations nos meilleurs vœux pour les deux volumes encore promis, et dont l'un est déjà aux mains de l'imprimeur. J. DEFEVER, s. I.

Spinoza nel terzo centenario della sua nascita. Rivista di filosofia neo-scolastica. Supplemento speciale al volume XXV, Agosto 1933. Milan, « Vita e pensiero », 1934, (25 × 18 cm.), VI-212 p. Prix : 12 lires.

Il s'agit, en cette série d'études soignées, d'éclairer quelques aspects de la doctrine de la grande philosophie panthéiste et d'y saisir les caractères qui essentiellement l'opposent à la *philosophia perennis*. Après une introduction où le P. Gemelli rappelle brièvement les grandes lignes du système, le Dr Vanni-Rovighi va droit au cœur de la question par son beau parallèle entre la théorie de la mono-substance et la métaphysique thomiste. Il met bien en lumière le rôle que joue chez Spinoza, pour l'exclusion de toute individualité substantielle finie, l'attribut, qui est intelligibilité adéquate de la substance, et qui pour cela s'épuise en une substance unique. Faute d'avoir admis un attribut analogique, mais irréductible à l'adéquation, au moins pour la raison laissée à ses propres forces, Spinoza échoua sur le problème qu'il s'était posé, celui des rapports entre Dieu et le monde.

C'est à cette impossibilité pour le rationaliste de concilier l'exigence d'unité absolue avec le pluralisme essentiel à tout processus réel, qu'aboutissent sous une forme ou l'autre les diverses études qui comparent, selon leurs similitudes ou leurs divergences, Spinoza au Cardinal de Cuse (par Paolo Rotta, bien connu pour son ouvrage magistral sur ce dernier philosophe), à Kant (Mariano Campo), à Hegel (Leonida Gancikoff), à Schopenhauer (Padovani). Paolo Rotta étudie en même temps la question historique de la dépendance du spinozisme vis-à-vis de la Docta Ignorantia, et conclut que rien ne nous permet d'affirmer cette dépendance. Nous sommes un peu surpris de voir l'éminent professeur se rallier encore à la thèse, à peu près délaissée aujourd'hui, de la dépendance « évidente » de Spinoza vis-à-vis de G. Bruno.

C'est encore à Hegel en somme que Mazzantini compare Spinoza dans son *Spinoza e l'idealismo contemporaneo*; il ne fait pas justice, nous semble-t-il, au côté dynamique — je dirais même : finaliste, à condition de ne

l'entendre que d'un finalisme interne — du spinozisme. Et dans le domaine de l'étendue, ce dynamisme n'est pas suffisamment aperçu non plus par Paolo Rossi dans sa collation, d'ailleurs fort savante, de la physique spinoziste avec la physique moderne; celle de Spinoza est peut-être plus souple, plus ouverte, moins cartésienne, et, pour tout dire, moins géométrique qu'il ne le pense. Signalons l'article très complet de Guido Gonella sur le droit comme « puissance » chez Spinoza. La contribution du P. Vismara sur l'anéantissement de l'histoire dans les cadres du spinozisme ne nous apprend pas grand chose.

Pour finir, le docteur Bestetti nous présente la vie du philosophe à la lumière de sa doctrine. Il ne mentionne pas une seule fois le *Court Traité*, d'importance pourtant capitale précisément sur ce point. Tout en mettant bien en relief, par contraste avec les richesses de la vie catholique, ce que l'on peut bien appeler, malgré le génie de Spinoza, l'indigence décevante de sa doctrine éthique, là tout juste où il veut nous mener avec certitude, voire avec nécessité, au bonheur éternel, — l'auteur n'interprète pas la pensée de Spinoza avec toute la fidélité requise, et le juge peut-être trop sévèrement.

Dans l'ouvrage tout entier, et dès l'introduction, le spinozisme nous paraît présenté un peu unilatéralement comme théorie du seul infini et de la seule déduction géométrique. En fait, pour Spinoza le mode fini et individuel, l'expérience, la « durée », les passions, le « conatus » dynamique sont choses réelles. Sans doute tout cela peut être difficile à concilier avec le monisme de la substance et avec la perfection des essences « sub specie aeternitatis »; mais ce n'est pas une raison pour faire dire à Spinoza que ce n'est qu'illusion; ou si l'on tient à l'illusion, c'en est une qui constitue une véritable réalité en son genre, et qui ne se dissipe que lorsque, en mourant, on en sort.

J. Defever s. i.

C. **Brunner**. *Spinoza contre Kant et la cause de la vérité spirituelle.* Traduit par H. Lurié. Paris, Vrin, 1933, (23 × 14 cm.), 104 p. Prix : 12 frs.

Personne ne contestera à M. Brunner le droit de préférer Spinoza à Kant, mais nous estimons que plusieurs qui partagent les préférences de M. Brunner doivent être gênés du ton avec lequel cet auteur défend la cause de la Vérité spirituelle. Kant, d'après lui, ne pense pas spirituellement; il fait de la scolastique. Ce que M. Brunner entend par cela ? « La scolastique est le pédantisme dans ce penser qui reste sans rapport avec la vie et la Vérité » (p. 73). Chez Kant, les contradictions les plus éclatantes s'entrechoquent violemment et sur les bases de la non-spiritualité, cela n'est pas possible autrement (p. 19). Un avocat exalté peut nuire grandement à une cause ne manquant pas de vraisemblance et l'ouvrage dans lequel il publie son plaidoyer en est parfois réduit à descendre au niveau d'un médiocre pamphlet. Il n'était pas facile de traduire cet ouvrage; toutefois nous nous demandons si, en le traduisant, M. Lurié a vraiment enrichi la littérature philosophique française.

G. Delannoye, s. i.

C. von Brockdorff. *Die englische Aufklärungsphilosophie.* Kafka's Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. Bd. **XXIV.** Munich, Reinhardt, (20 × 14 cm.), 180 p. Prix : 3,50 Mk.

O. Ewald. *Die französische Aufklärungsphilosophie.* Même collection, Bd XXV, 168 p. Prix : 3 Mk.

C. von Brockdorff. *Die deutsche Aufklärungsphilosophie.* Même collection, Bd XXVI, 180 p. Prix : 3,50 Mk.

En ces trois ouvrages consacrés à la philosophie de l'*Aufklärung* nous retrouvons la précision, la richesse de renseignements, la sûreté des appréciations que nous avons déjà louées dans de précédents fascicules.

A ce genre de travaux, qui doivent dire beaucoup en peu de pages, le siècle de l'*Aufklärung* a le grand désavantage de n'offrir aucun système de premier plan, mais seulement quelques philosophes de seconde ligne entourés d'une foule de penseurs assez médiocres. Locke, Hume, Leibniz et Kant ne lui appartiennent que par un aspect et ressortissent, pour le reste, à d'autres monographies. Nos auteurs devaient donc forcément énumérer beaucoup, et risquaient par là de devenir ennuyeux. Ils n'en méritent que davantage nos louanges, M. Ewald surtout, pour avoir su infuser de la vie à ces mosaïques, pour avoir su en dégager l'unité. Ils ont fait revivre le milieu historique et culturel, ils ont rétabli le contact avec l'opinion publique du temps, et devant nos esprits réapparaît au concret ce grand effort du XVIII^e^ siècle, l'effort de l'explication rationnelle et presque mathématique de la vie humaine tout entière même dans ses problèmes les plus mystérieux, et jusqu'à la négation du surnaturel; et cet effort, pour orgueilleux qu'il soit, répondant à l'un des désirs les plus profonds de notre nature, rend intéressant quand même ce siècle froid et cérébral, par ailleurs si décrié — et pas toujours à tort, il faut le reconnaître.

C'est M. Ewald qui nous donne une vue d'ensemble sur l'*Aufklärung*, sur son origine, son évolution, ses traits essentiels, ses caractères différentiels dans les divers pays; — le tout en relief accusé, avec de-ci de-là une petite pointe de pédanterie. Le chapitre le mieux réussi et le plus vivant de M. Ewald est peut-être son Rousseau; c'est dans la vie comme dans les écrits de cet homme-nature qu'éclatent les insuffisances du rationalisme : avec lui on passe au romantisme. M. Ewald s'est efforcé de réhabiliter Voltaire, tant que faire se pouvait, et c'était là une entreprise fort charitable. Mais nous devons formuler nos réserves lorsque, dans ce but, on nous dit que les injures du grand ricaneur — extrêmement violentes, on le reconnaît — se dépensaient au moins au service de la noble cause de la libre pensée. Il y aurait pas mal de choses à dire sur cette noble cause et sur « l'odieux et intolérable fanatisme » auquel elle s'attaque.

La double contribution de M. V. Brockdorff est plus fouillée peut-être et plus profonde, mais en revanche moins synthétique et plus laborieuse que celle de M. E. Il n'a pas su, comme celui-ci, faire saillir les arêtes de son édifice, et sa phrase, surtout lorsqu'elle s'allonge, cache parfois sous des éléments secondaires ce qu'elle a de plus important à dire. Particulièrement dans le volume sur l'Angleterre il a donné sur l'écueil que nous signalions au début; il y procède souvent par accumulation de faits,

sans dire ce que ceux-ci doivent prouver. C'est fatigant, et cela manque d'air. Et c'est dommage, car il a beaucoup de choses à nous apprendre. Sa *Deutsche Aufklärungsphilosophie* nous paraît mieux faite. Ici il a mieux groupé ses philosophes. Et il faut dire que l'occasion était belle, car pour l'Allemagne le XVIII^e^ siècle, dans sa seconde moitié surtout, fut un grand siècle. Songeons à Frédéric-le-Grand, le philosophe de Sans-Souci; songeons à Gœthe, Schiller, Lessing et à d'autres grands écrivains de l'époque, qui par surcroît étaient fort bons philosophes; rappelons-nous les grands théoriciens et practiciens de la pédagogie allemande, qui tous relèvent plus ou moins de l'Aufklärung, jusqu'au sensible Pestalozzi lui-même; et n'oublions pas que c'est en Allemagne que le rationalisme devait aboutir à la critique de Kant; — et nous comprendrons l'intérêt que peut présenter le courant de pensée qui a circulé sous ces manifestations si diverses et si importantes de la culture. Le dernier chapitre sur l'Aufklärung et l'opinion publique donne, pour finir, une bonne vue d'ensemble.

J. DEFEVER, S. I.

R. Reininger. *Kant. Seine Anhänger und seine Gegner*. Kafka's Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. Bd. XXVII-XXVIII. Munich, Reinhardt, 313 p. Prix : 4 Mk.

H. Heimsoeth. *Fichte*. Même collection, Bd. XXIX, 223 p. Prix : 3,50 Mk.

H. Knittermeyer. *Schelling und die romantische Schule*. Même collection. Bd. XXX-XXXI, 482 p. Prix : 12 Mk.

W. Moog. *Hegel und die Hegelsche Schule*. Même collection. Bd. XXXII-XXXIII, 491 p. Prix : 10,50 Mk.

1. — *Kant*. La clarté et la précision de M. Reininger, sa fidélité au vocabulaire et jusqu'aux exemples que préférait Kant, font de son livre la meilleure des introductions au grand philosophe critique. Maints détails suggestifs y révèlent les influences subies et les orientations successives de la pensée kantienne, plus particulièrement jusqu'en 1781. Kant, remarque l'auteur, écrit plus pour lui-même que pour ses lecteurs. De là l'utilité de ces renseignements sur sa personne, et d'un exposé d'ensemble de sa philosophie pour entendre correctement chacun des ouvrages qui l'expriment incomplètement. De là le prix et l'intérêt du travail méthodique, pénétrant, objectif de M. R.

Pourquoi, cependant, évite-t-il fréquemment d'examiner les aspects les plus profonds du kantisme et d'en discuter les interprétations multiples des commentateurs? Pareille discrétion convient à un livre d'initiation; mais M. R. ne bornait point là, semble-t-il, ses intentions. Aussi bien, nous n'adopterions pas sans conteste toutes ses positions. Malgré les objections qu'on y peut faire, nous préférerions la théorie kantienne des jugements mathématiques, à la conception de M. R. qui y voit des jugements analytiques présupposant une synthèse originelle (p. 51). De même (p. 112) faut-il admettre la possibilité d'une évolution du système catégorial

entraînant logiquement l'évolution de la nature et donnant raison à Hegel contre Kant? Et pourquoi, lorsqu'il détermine la signification du terme *Rein* d'après la *Critique de la Raison Pure* (p. 59), M. R. ne signale-t-il pas la précision que Kant lui-même apporte à l'avant-dernier paragraphe *de l'Emploi des principes téléologiques en philosophie?*

Nous ne souscririons pas sans réserve à l'interprétation des deux premières critiques qui nous est ici proposée. Ne sont-elles pas isolées l'une de l'autre plus que Kant ne l'eût souhaité? Pareil procédé pèche peut-être par excès de clarté, désarticule ce qui, en réalité, constitue un tout organique et empêche ainsi d'appuyer sur la *Raison Pratique* une métaphysique qu'appellent à notre sens certains principes admis et critiquement justifiés dans la *Raison Pure.*

Enfin, la philosophie transcendantale n'est-elle qu'une méthode critique en quelque sorte régressive, si bien qu'il faille entreprendre la critique de la critique..., indéfiniment (p. 251)? Telle n'était pas assurément la pensée de Kant; n'avait-il pas par avance condamné péremptoirement la légitimité de pareille conception, lorsqu'il distinguait avec tant de soin, dès les premières pages de la Critique, déduction et exposition transcendantales, déduction et exposition métaphysiques?

2. — *Fichte.* L'une des études les plus remarquables de cette collection est assurément celle de M. Heimsoeth qui, malgré leur très réelle valeur, dépasse de loin les autres en mérite et en intérêt. Elle ne se contente pas d'exposer avec clarté, précision et objectivité les œuvres de Fichte, mais elle réussit à nous faire saisir sa pensée vivante, pénétrée et comprise de **l'intérieur.**

Voici un livre d'introduction sobre et clair, retenant seulement les détails vraiment significatifs, et dégageant toujours l'essentiel. Ce qui ne l'empêche pas de fournir de précieuses indications pratiques, et d'indiquer par exemple (note 37) l'ordre selon lequel il est préférable d'aborder la lecture de Fichte. Mais cette introduction instruira surtout les familiers du grand idéaliste en leur découvrant un point de vue nouveau et singulièrement pénétrant pour comprendre l'unité de sa vie et de sa pensée. M. H. veut surtout comprendre Fichte par lui-même; il refuse d'isoler sa pensée de sa vie, et suit de préférence le développement subconscient de cette pensée, le plus vrai et le plus profond, car Fichte, très habituellement, systématise en dernier lieu ce qui avait été premier dans l'*Erlebnis* (p. 33). C'est pourquoi l'on retrouve de plus sûrs indices de son évolution intérieure dans les appendices de ses œuvres que dans l'articulation logique des systèmes ou le catalogue des influences subies (p. 61). Ce qui n'empêche nullement M. H. de connaître parfaitement ces influences, comme tout ce qui concerne son sujet. Ainsi précise-t-il, à propos de celle qu'exerça Spinoza sur Fichte, le savant ouvrage de M. X. Léon, *Fichte et son temps*, paru quelques mois plus tôt.

M. H. définit nettement l'originalité de l'idéalisme moral de Fichte, par opposition au criticisme kantien et au romantisme de Schelling. D'aucuns estimeront cependant qu'il minimise quelque peu l'influence qu'exercèrent sur Fichte les discussions avec Schelling, comme le signalent M. Knittermeyer dans la monographie suivante et M. Bréhier dans sa récente histoire de la philosophie.

Ce qui ne fait pas le moindre intérêt de ce livre, c'est le choix intelligent qui souligne les aspects les plus suggestifs de la pensée fichtéenne : ainsi (p. 19-20), le conflit, chez Fichte, du rationalisme et d'une religiosité ressentant vivement le besoin d'un Dieu « en relation vivante avec les hommes », et surtout (p. 141) la profonde observation que la vraie connaissance d'un autre n'est pas celle de la nature mais bien d'une autre personne. N'y aurait-il pas dans cette idée un élément de vérité dont pourraient s'éclairer les théologiens catholiques dans les difficiles et délicats problèmes de l'*initium fidei*, de sa psychologie et de sa justification rationnelle ?

3. — *Schelling*. La monographie consacrée à Schelling est beaucoup plus volumineuse que la précédente. Très fouillée, fort complète, elle fournit de précieux renseignements sur les philosophes, savants et poètes romantiques que des liens étroits et des influences réciproques unissent à Schelling. L'ampleur du sujet, et le génie même de ce philosophe dominé par une puissante imagination et bientôt entraîné par un vif penchant vers l'occultisme, rendait fort laborieuse la tâche de M. Kn. Pour s'en acquitter sans rien sacrifier de la netteté et de l'objectivité qu'il ambitionnait, il s'astreignit le plus souvent à résumer fidèlement et à expliquer une à une les grandes œuvres de Schelling et les philosophes de second rang qui entrèrent en contact avec lui. Ce procédé avait d'évidents avantages. Peut-être cependant certains lecteurs regretteront-ils que M. Kn. ait abordé un sujet aussi vaste car, malgré sa maîtrise et son incontestable souci de synthèse, son exposé perd un peu en pénétration et en profondeur ce qu'il gagne en clarté.

4. — *Hegel*. Vie, œuvres, influence exercée, telles sont les trois parties, d'inégale longueur, qui divisent l'étude de M. Moog. Nous y trouvons, plus méthodiques peut-être et plus développés que ceux de M. Knittermeyer, de fidèles résumés des grands ouvrages de Hegel et de ses travaux de jeunesse, qui fournissent de précieuses indications sur sa vraie pensée, sa genèse et son évolution. M. Moog expose, explique et commente, il ne juge guère. Mais ses explications ne sont jamais sans intérêt. Elles nous apprennent les influences que subit Hegel, définissent ses positions par comparaison avec Fichte et Schelling, établissent des rapprochements éclairants. Ainsi le jugement de Hegel sur la conception kantienne de l'*Urteilskraft*, rapporté à la p. 119, aide à mieux comprendre sa propre conception de la dialectique exposée un peu plus loin.

Peut-être M. Moog cède-t-il parfois trop facilement à la tentation de comparer les philosophes entre eux : tel parallèle entre Hegel et Bergson (p. 80), nous paraît un peu audacieux.

Par contre, il fait preuve, dans la dernière partie, d'une connaissance très étendue et très sûre des philosophes qui se mirent à l'école d'Hegel ou s'inspirèrent de ses idées, fût-ce pour les combattre. Son information, cependant, n'est pas tout à fait complète. Il ne mentionne point, par exemple, parmi les hégéliens d'Angleterre, Bradley dont l'influence fut très marquante et propagea même la connaissance et l'étude de Hegel dans les universités hindoues.

A. HAYEN, S. I.

Th. Steinbüchel. *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie.* 1 Band, Die Entdeckung des Geistes. Bonn, Hanstein, 1933, (26 × 17 cm.), XVI-422 p. Prix : 21 Mk.

M.Steinbüchel voit dans le rapport de l'universel au particulier, le problème fondamental de la philosophie hégélienne. Cette façon de voir serait contestable, si l'on ne donnait avec l'auteur, imitant Hegel lui-même, aux mots *universel* et *particulier*, une signification très large : l'universel, c'est toute unité qui comprend en quelque manière une diversité ou une multiplicité quelconque; le particulier, c'est tout élément d'une diversité ou d'une multiplicité comprise dans une unité supérieure. Ainsi entendu, le problème du rapport de l'universel et du particulier est l'éternel problème de l'unité et de la multiplicité; il embrasse tous les domaines de la philosophie, et constitue en effet la grande antithèse aux formes multiples dont le système hégélien prétend réduire le mystère. Il faut ajouter toutefois, et M. Steinbüchel en convient, que ce problème général, Hegel, d'abord étudiant en théologie à Tubingue, se l'est posé surtout en fonction du phénomène religieux et du rapport de la conscience humaine individuelle à l'Absolu divin.

On nous offre donc une étude de toute la philosophie hégélienne envisagée d'un point de vue central qui en fait ressortir l'unité. L'auteur ne s'est pas rendu la besogne légère. Un grand volume de 422 pages nous conduit à peine au delà des œuvres de jeunesse, il suit la formation de la pensée hégélienne jusqu'à la découverte de la notion d'Esprit. Un second volume aura pour objet la reconstruction systématique du monde de l'Esprit, dans les œuvres de la maturité; il s'achèvera par une appréciation critique : « le système hégélien fait-il vraiment honneur à ses promesses, respecte-t-il le caractère de l'individuel en général, et plus particulièrement celui de l'individualité humaine avec son originalité toujours renouvelée dans l'histoire, avec sa liberté de choix et sa relation personnelle à Dieu ? » (p. IX). Cette partie critique est à peine amorcée de-ci de-là dans le présent volume (voir p. ex. les pp. 101-102). Il faudra attendre le volume suivant pour pouvoir en juger. En tout cas, l'auteur fait preuve d'une information si étendue et d'une intelligence de l'hégélianisme si pénétrante que son appréciation critique promet d'être d'un très sérieux intérêt.

Le premier volume est divisé en trois parties. La première est consacrée au problème fondamental de Hegel vu à la lumière de la philosophie du temps. Le sujet est vaste. On admire à quel point l'auteur le maîtrise. Très au courant des travaux récents aussi bien que des sources, il a réussi à ordonner toute cette science dans un exposé remarquablement clair et nuancé. Ces quelque 120 pages constituent une excellente introduction à l'étude de l'idéalisme allemand. La seconde partie a pour matière les « *Jugendschriften* ». L'auteur reprend du point de vue synthétique qu'il a choisi, l'étude de ces écrits explorés il y a quelque 30 ans, par W. Dilthey (1905), et assez récemment par Th. Hæring (1929). L'étude actuelle n'est pas moins nécessaire que les précédentes à qui veut comprendre la genèse de la pensée hégélienne. La troisième partie s'attache à la préparation immédiate des solutions que Hegel adoptera dans le *Système d'Iéna* et surtout à partir de la *Phénoménologie de*

l'Esprit. Signalons, vers la fin du volume (p. 350-367), une vue anticipatrice sur ces solutions du système définitif.

Dès maintenant, l'ouvrage de M. Steinbüchel prend place parmi les meilleurs travaux consacrés à l'hégélianisme. Il a déjà reçu, dans plusieurs revues, des éloges très mérités (voir par exemple *Kant-Studien*, 1934, p. 89-91, J. Hoffmeister; *Philosophisches Jahrbuch*, 1933, p. 396-398, B. Rosenmöller). Les premières recherches philosophiques de l'auteur avaient eu pour objet le finalisme dans la synthèse philosophique de saint Thomas d'Aquin (dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. XI, fasc. 1, 1912). Une allusion du présent volume (p. 3) nous permet-elle d'espérer une confrontation du finalisme hégélien et du finalisme thomiste? Nous aurons en tout cas, de la plume d'un philosophe catholique, une étude approfondie et une appréciation critique de la philosophie de Hegel. Il est superflu d'en souligner l'opportunité au millieu du regain de l'hégélianisme dans la philosophie allemande d'aujourd'hui. Ed. DHANIS, s. i.

U. A. Padovani. *Arturo Schopenhauer. L'ambiente, la vita, le opere.* Coll. Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore. Scienze filosofiche. Vol. XXI. Milan, « Vita e pensiero », 1934, (25 × 17 cm.), X-214 p. Prix 15 lires.

Premier volume d'une œuvre plus vaste; exposé des diverses questions historiques nécessaires à la pleine compréhension de la pensée de Schopenhauer. Ouvrage bien composé, richement documenté, agréablement écrit. Mais surtout : le professeur Padovani nous présente son philosophe avec chaleur et enthousiasme. C'est qu'en dénonçant la faillite des conceptions matérialistes de la vie, Schopenhauer exalta les valeurs spirituelles.

Trois parties : I. *L'ambiente*. — A la conception médiévale qui voyait dans la vie d'ici-bas une vallée de larmes et un chemin de croix, et qui résolvait le problème du mal par la croyance à la vie surnaturelle, la pensée moderne avait opposé l'optimisme de l'immanence. Née de l'humanisme païen, nourrie de deux courants parallèles, rationaliste et empirique, que synthétisa Kant, mûrie enfin dans les grands systèmes idéalistes, elle disait en définitive : l'esprit humain se révèle à lui-même dans son œuvre, c'est-à-dire dans les progrès de la science et de la culture modernes, il est en marche continue et certaine vers sa perfection absolue. Et c'est tout juste cet optimisme superbe d'un matérialisme croissant que critiqua Schopenhauer. Il avait vu et médité de trop près l'immense misère matérielle et morale de l'homme pour ne pas se révolter contre la doctrine cruelle d'un Hegel, par exemple, qui enseignait que c'était là un moment nécessaire du bien suprême. Le grand mérite et la grande valeur éducatrice de Sch. se trouve précisément dans cette critique de l'orgueil rationaliste. S'il fait de sa doctrine un volontarisme irrationnel et un pessimisme désespéré, c'est qu'il n'a pu se libérer de l'emprise subjectiviste de Kant. L'étude de l'ambiance s'achève en celle des sources : Kant et Platon pour la gnoséologie et la systématisation; pour le contenu métaphysique et moral, les Upanishad de l'Inde, avec infiltrations importantes du catholicisme ascétique et mystique.

II. *La vita.* — L'optimisme rationaliste, s'exprimant dans l'Éthique de Spinoza (IV, 47), avait converti le célèbre « μελέτημα τοῦ θανάτου » du Phédon en « meditatio vitae »; le pessimiste Schopenhauer restitua la formule primitive : « vita meditatio mortis », mais en la chargeant d'une saveur bouddhique; par le renoncement au monde et par un ascétisme absolu, il tâchait d'éteindre dans une sorte de Nirwana les appétits mauvais; il se familiarisait par la pensée avec la mort libératrice qui devait étouffer en son germe la funeste volonté de vivre. La vie de Schopenhauer se façonna volontairement d'après cette conception ». Elle fut d'ailleurs secondée en cette tâche par un tempérament nerveux et maladif, à la fois généreux, ardent et hypocondriaque, et par les milieux familial, national, culturel.

III. *Le opere.* — Ouvrages d'apostolat philosophique : le monde matérialiste, qui ne croit pas assez à la misère humaine, a beaucoup à y apprendre; et ceux qui voulurent se mettre à cette école, comme le fit entre autres Ferdinand Brunetière, furent souvent conduits à dépasser le pessimisme du maître jusqu'à comprendre la valeur rédemptrice de la croix. — A une analyse lucide des ouvrages de Schopenhauer succède la revue rapide de ses premiers disciples, dont les plus fameux sont Richard Wagner, Nietzsche, Ed. von Hartmann, Paul Deussen. J. DEFEVER, S. I.

Th. Maulnier. *Nietzsche.* 3e édit. Paris, Redier, 1933, (19×12 cm.), 300 p. Prix : 15 frs.

L'introduction de ce livre en fixe le but avec une remarquable vigueur de pensée et d'expression. L'intention est double, comme est double l'insuffisance de la critique littéraire à laquelle on s'oppose. Pour rendre compte du prodige qu'est toute grande pensée, les historiens ne se bornent-ils pas actuellement à rechercher les influences subies; n'oublient-ils pas en outre que toute théorie du monde suppose « le besoin d'humaniser le destin »? Il s'agit donc de déceler dans la philosophie de Nietzsche « l'apport royal de l'homme »; il s'agit de confronter ce système avec la vie.

Le danger était de ne faire qu'une œuvre superficielle et un peu fantaisiste — telle l'aimable plaquette de Stephan Zweig — ou délibérément subjective parce que soucieuse d'appliquer les principes de Nietzsche en histoire — ainsi, les études de Georges Bertram. M. Maulnier nous paraît avoir échappé à ce péril. Il reconnaît des contradictions de détail chez Nietzsche et les explique par l'allure impétueuse et concrète de sa recherche. Mais, en de multiples avatars, un élément se retrouve partout : le sentiment tragique de la vie. Présenté d'abord comme un pessimisme, comme une affirmation libératrice de la vie en face du monde, ce sentiment se transforme peu à peu en une adhésion enthousiaste, en un oui dionysiaque aux joies et aux douleurs de l'univers, au retour éternel de toute chose. Pour M. Maulnier, la première attitude de Nietzsche serait justifiable si elle se tempérait du sentiment — éminemment latin, à son avis — de la valeur réelle du monde en chacun de ses instants. Aussi nous présente-t-il la seconde comme un échec résultant de la fausseté des positions initiales. Il met en relief, à ce moment, les réalités vitales qui sont restées en dehors de la « Weltanschauung » de Nietzsche.

Ce serait un point à examiner de près si, dès « L'Origine de la Tragédie », Nietzsche affirme qu'il faut aller dans le sens du « Vouloir-Vivre », et le libérer de toute contrainte. Il semble qu'il cherche plutôt à ce moment à se détourner de cette vue terrifiante, grâce à l'illusion de l'art, d'un art, il est vrai, qui accepte de la poussée vitale juste ce qu'il faut de tragique pour transformer l'apollinien en dionysien. Cette réserve faite, l'interprétation du nièt zschisme donnée par M. Maulnier nous paraît acceptable. Vu son but bien spécifié, son procédé de critique nous semble valable; peut-être même est-il seul utilisable contre les anti-intellectualistes nietzschéens. Pour donner au lecteur une explication pleinement satisfaisante de l'échec de cette philosophie, sans doute cette méthode devrait-elle se joindre à une étude approfondie des influences subies. Ne serait-ce pas un travail salutaire de montrer que nous sommes en présence d'un des aboutissements de la théorie occamiste de la connaissance, et que les exigences du nièt zschisme, en ce qu'elles ont de légitime, trouveraient sans peine une réponse dans les principes du thomisme ?

Dirons-nous en finissant que nous aurions voulu voir la solution catholique de la vie davantage affirmée et développée. Il faut reconnaître que M. Maulnier a vu, et exprimé, avec justesse souvent, cette vérité que le christianisme nous apporte, pour l'esprit et pour l'action, une paix et une « inquiétude », — « pacem meam do vobis, non quomodo mundus dat », — une raison d'accepter le monde et de le dépasser, des obéissances qui libèrent et divinisent, un héroïsme pour les magnanimes, un refuge pour les timorés, tout le bon du nièt zschisme et bien des choses qui lui manquent. Mais certaines équivoques créent un malaise, telle la question de la page 289 : « ... Qu'est devenu notre plus grand bien, notre risque » ? Sans doute, il y a une certaine grandeur dans le risque accepté. Elle se trouve dans le christianisme, à côté d'autres valeurs moins enivrantes mais plus substantielles, et l'on se rappelle que G.-K. Chesterton nous montre les hardiesses de la grande aventure associées, dans la recherche de l'orthodoxie, à la sérénité d'une progression sûre d'aboutir. Mais M. Maulnier n'est-il pas plus près de la vérité lorsque, ailleurs (p. 286), il place la noblesse de l'homme, non pas dans le risque en premier lieu, mais dans l'acte de décision qui affronte le risque. La vérité obligerait d'ailleurs le catholique à chercher plus loin. L'Être Parfait n'est-il pas aussi l'Etre inéluctablement décidé au Bien, coïncidant par nature avec la règle morale de ses actions (cfr Saint Thomas I, q. 63, a. 1 in c.). La grandeur de l'homme ne serait-elle pas de pouvoir imiter cette rectitude de volonté en se décidant, non pas pour « l'acte gratuit » de Gide — qui est d'ailleurs une impossibilité psychologique — mais pour le Bien ?

D'autres points resteraient à éclaicir. Il reste cependant que le livre de M. Maulnier est d'un penseur et que ses pages sont lourdes de vérité suggestive. J. Javaux, s. i.

E. Bertram. *Nietzsche. Essai de mythologie.* Traduit de l'allemand par R. Pitrou. Paris, Éditions Rieder, 1932, (23 × 14 cm.), 470 p. Prix : 40 frs.

Ce n'est certainement pas l'œuvre de Bertram qui pourra initier à

l'intelligence de Nietzsche. Le traducteur lui-même, dans sa préface, paraît un peu désabusé. « Le lecteur, dit-il, qui voudra bien ne pas trop se hâter, quitte à commencer par des chapitres plus abordables... découvrira peu à peu de magnifiques panoramas sur le prestigieux royaume nietzschéen ». Il faut avouer que ce n'est guère encourageant.

Après avoir abordé l'œuvre à plusieurs reprises, on se sent ébloui par des fulgurances d'éclairs et un peu abasourdi par cette accumulation titanesque d'images qui chevauchent les unes sur les autres et évoquent l'impression de ces paysages de cauchemar qui, tout en étant grandioses, manquent d'ordre et d'harmonie. Je crois que le traducteur aurait dû sacrifier son scrupule de fidélité excessive au souci de clarté et dégager et aérer la lourdeur de l'original. Notons qu'il a bien su caractériser l'œuvre de Bertram avec sa grandeur et sa nébulosité, ses envolées poétiques, son style oratoire et maladivement romantique.

A. De Bil, s. i.

P. Humbert. *Pierre Duhem.* Coll. Les maîtres d'une génération. Paris, Bloud et Gay, 1933, (19 × 14 cm.), 150 p. Prix : 12 frs.

Nous connaissions Duhem physicien; nous connaissions surtout le théoricien de la physique et l'historien des sciences. Nous ne connaissions guère l'homme.

M. Humbert nous le présente tour à tour sous ces différents aspects. Il nous montre, en particulier, l'homme complet, artiste autant que savant, et spécialement le chrétien, profondément bon et charitable.

Aussi la lecture de ce petit livre n'est pas seulement instructive, elle est souverainement bienfaisante.

A. Grégoire, s. i.

C. Ottaviano. *Il Pensiero di Francesco Orestano.* Palerme, Industrie Riunite Editoriali Siciliane, 1933, (22 × 16 cm.), 112 p. Prix : 6 lires.

M. F. Orestano a été longtemps professeur de philosophie morale et d'histoire de la philosophie aux Universités de Palerme et de Rome. De 1903 à 1905 il fut collaborateur de Orlando au ministère de l'Instruction Publique. En 1924, il abandonne sa chaire pour se consacrer tout entier à son grand ouvrage intitulé : *Nuovi Principi.*

C'est surtout dans ce livre qui a été accueilli très favorablement, en 1925, par la presse italienne et mondiale que M. C. Ottaviano est allé chercher les lignes directrices du système philosophique de M. F. Orestano.

R. de le Court, s. i.

R.-E. Lacombe. *La psychologie bergsonienne.* Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris, Alcan, 1933, (23 × 14 cm.), 326 p. Prix 30 frs.

L'auteur se propose de chercher ce que peut retenir des thèses bergsoniennes une psychologie soucieuse d'observation précise plus que d'approfondissement métaphysique. La tâche n'est pas aisée; car la thèse que l'on veut critiquer prétend s'appuyer sur une observation intérieure très différente de l'observation courante, qui nous invite à un effort sur nous-mêmes pour

nous affranchir des préjugés habituels et atteindre une intuition rare de notre vie intérieure.

Mais enfin, M. Bergson prétend bien donner une description strictement positive de la vie mentale, et s'il est vrai que la psychologie bergsonienne veut nous guider vers une expérience ineffable, du moins nous prépare-t-elle à cette expérience en utilisant des observations de psychologie courante, en se livrant à des analyses et à des discussions sur le plan du langage conceptuel. Il est donc légitime d'examiner la valeur de ces observations, de ces interprétations, de ces discussions.

Après avoir exposé brièvement l'ensemble de la psychologie bergsonienne (ch. I), l'auteur en critique les thèses caractéristiques : la Mémoire (ch. II et III), la Perception (ch. IV), les Caractères de la vie intérieure. La Durée (ch. V), la Liberté et la Création (ch. VI), Intelligence et Intuition (ch. VII).

La méthode est partout la même : les prémisses sont-elles vraiment des faits observés ? — la thèse que l'on veut démontrer en découle-t-elle nécessairement ?

M. Lacombe arrive à cette conclusion que le souci d'une thèse à justifier se fait sentir partout. Ce qui ne veut pas dire que rien n'est à retenir des travaux de M. Bergson; au contraire, M. L. s'attache, dans sa conclusion, à mettre en relief celles de ses idées qui semblent définitivement acquises.

Tout en admirant l'effort consciencieux et loyal de l'auteur, tout en admettant le bien fondé de beaucoup de ses critiques, au point de vue où il s'est placé, nous nous demandons si une observation psychologique pure, indépendante de toute hypothèse, est vraiment possible. Il nous semble que, dans ce domaine, comme dans tous les autres, l'étude, comme le dit quelque part M. Blondel, ne peut être qu' « une analyse entre deux synthèses ». Ce serait donc principalement sur l'*idée a priori* que devrait porter la critique.

A. Grégoire, s. i.

Fr. Taymans d'Eypernon, S. J. *Le Blondélisme.* Louvain, Museum Lessianum, 1933, (24 × 16 cm.), 189 p. Prix : 32 frs.

Monsieur Blondel écrivit à l'auteur : « Vous faites œuvre d'approfondisse-« ment et d'apaisement, de lumière et d'harmonie. C'est là un service tel « qu'il ne peut guère y en avoir de plus bienfaisant ».

Il n'y a dans ces mots aucune exagération. Nous ne prétendons pas que, dans son petit volume, le P. Taymans ait ramassé toute la richesse de pensée disséminée dans les nombreux écrits de M. Blondel. C'était impossible. Mais il a fait ressortir à merveille les points principaux. Les chapitres II (sur la valeur épistémologique de l'option) et V (sur le problème de la philosophie catholique) en particulier sont des modèles d'exposition synthétique, clairs et éclairants.

Mais plus encore que ces exposés, nous apprécions le souci constant de confronter et souvent d'identifier la doctrine scolastique et celle de l'action. C'est vraiment là faire œuvre d'apaisement, parce que de bienveillance et de charité chrétienne.

Ajoutons que ce volume se termine par un petit vocabulaire philosophique (une bonne trentaine de pages) des principaux termes techniques employés

par M. Blondel. Ce vocabulaire sera d'une utilité inappréciable, car il a été revu par M. Blondel lui-même.

Nous souhaitons à ce beau livre une large diffusion, surtout dans les milieux où subsistent contre le Blondélisme des préjugés tenaces et de regrettables incompréhensions. C'est là surtout, qu'il fera « œuvre d'apaisement et de lumière ». H. THIELEMANS, s. i.

F. Olgiati et A. Carlini. *Neo Scolastica, Idealismo e Spiritualismo.* Milan, « Vita e pensiero «, 1933, (20 × 14 cm.), VIII-180 p. Prix : 6 lires.

Ce petit volume contient un échange de vues entre Mgr Olgiati, professeur d'histoire de la philosophie moderne à l'Université du Sacré-Cœur de Milan et M. Armand Carlini, professeur de philosophie et recteur de l'Université de Pise. Il fut amorcé par une recension critique du travail du professeur Carlini « Orientamento della Filosofia Contemporanea » parue dans la Rivista di Filosofia neo-scolastica, octobre 1931. Une réponse du professeur Carlini provoqua un nouvel article et l'échange de vues se poursuivit dans la revue jusqu'en janvier 1933. Le problème discuté est la possibilité de dépasser l'idéalisme absolu et immanentiste et d'aboutir, en passant par la conception idéaliste de l'auto-conscience, à l'affirmation d'un bien transcendant et au christianisme. Mgr Olgiati nia cette possibilité que M. Carlini soutient et dont il trace la voie dans son système qu'il baptise du nom de spiritualisme. Les titres des articles indiquent les positions et les déplacements des points en discussion : Idéalisme absolu et transcendance — le problème de l'intériorité et l'histoire de la philosophie — spiritualisme et métaphysique — le nouveau spiritualisme d'Armand Carlini — encore du spiritualisme et de la métaphysique — le Transcendantal et le Transcendant — pour terminer, l'Examen de conscience où M. Carlini tire les conclusions du débat. Les adversaires se cramponnent à leurs positions. Mgr Olgiati met bien en lumière l'inconsistance de l'idéalisme kantien qui demeure la base des superstructures de M. Carlini. Celui-ci garde l'espoir tenace de trouver et de tailler la route qui mènera l'idéalisme au dogme chrétien. La discussion a été menée de part et d'autre avec une parfaite courtoisie et une belle sincérité. Ce seul fait lui donnerait déjà une grande valeur. Il y a plus, bien des notions sont éclaircies, bien des positions précisées dans le cours du débat. A. DE BIL, s. i.

Hommage à Monsieur le Professeur Maurice De Wulf. Revue Néo-scolastique de philosophie. T. 36. Deuxième série, n° 41, février 1934. Louvain, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1934, (26 × 17 cm.), 546 p. Prix : 70 frs.

Dans ce double numéro, qui ne comporte pas moins de 546 pages, la Revue Néo-scolastique commémore un double anniversaire : les 40 années d'existence de la Revue elle-même et les 40 ans de professorat de M. Maurice De Wulf, l'éminent promoteur de l'histoire de la philosophie médiévale à l'Institut supérieur de philosophie, et, ce n'est pas trop dire, dans le monde entier. Les principales étapes de cette carrière si féconde, à laquelle on souhaite encore de longues années de riche productivité, sont

retracées en tête de ce volume avec une admiration sereine par l'éminent président de l'Institut, Mgr Noël. Bien volontiers la Nouvelle Revue Théologique s'associe à ces hommages et tient à exprimer à son tour à M. De Wulf ses félicitations cordiales : par son travail hautement scientifique et son labeur persévérant il a bien mérité de la science catholique!

La Revue Néo-scolastique ne pouvait mieux honorer son second directeur qu'en lui consacrant cette belle série de contributions, venues de tous les coins du monde, à l'histoire de la philosophie. Chacun de ces articles mériterait toute une étude. Qu'on nous permette seulement de signaler les noms de E. K. Rand, F. Sassen, A. Forest, J. de Ghellinck, R. M. Martin, A. Masnovo, G. B. Phelan, G. Théry, O. Lottin, M. Grabmann, P. Mandonnet, A. Mansion, A. Birkenmajer, E. Gilson, D. E. Sharp, E. Hocedez, G. Wallerand, J. Hoffmans, E. Longpré, A. Pelzer et F. Van Steenberghen. Cette sèche énumération prouve à elle seule déjà que le monde savant de l'histoire de la philosophie médiévale tout entier s'est mis en branle pour apporter à M. De Wulf et à la Revue Néo-scolastique un hommage qui restera lui-même comme un monument de valeur.

J. De Munter, s. i.

Recherches philosophiques publiées par A. Koyré, H.-Ch. Puech, A. Spaier. Tome II. 1932-1933. Paris, Boivin, 1933, (25 × 16 cm.), viii-624 p. Prix : 75 frs.

Les Recherches Philosophiques, dont voici le second numéro, sont une sorte d'*Année philosophique*, analogue pour la philosophie à ce que sont l'*Année sociologique* et l'*Année psychologique* dans leurs domaines respectifs.

Ce nouveau périodique semble répondre à un double but : offrir à toute idée « issue de réflexions sincères », fût-elle même très audacieuse, l'occasion de se manifester; et ensuite, fournir à tous les chercheurs des informations aussi complètes que possible sur l'ensemble du travail philosophique de l'heure présente. On y trouvera donc des articles, des *symposia* sur les questions les plus diverses se rattachant de près ou de loin à la philosophie; et aussi des « états » de l'activité philosophique dans les différents pays, des études critiques, des comptes-rendus, et enfin des revues générales embrassant l'ensemble de la production annuelle relative aux différentes parties de l'histoire de la philosophie.

Les articles publiés jusqu'ici sont de valeur inégale : il en est d'excellents, comme ceux de Heidegger, Spaier, Wahl, etc., il en est aussi qui sont plutôt faibles, tels ceux de L. Verlaine, qui est peut-être un habile expérimentateur, mais se révèle un bien piètre philosophe, doublé d'un historien de la philosophie des plus fantaisistes, comme le prouve assez son récent ouvrage sur l'âme des bêtes.

La partie la plus intéressante de ce nouveau recueil nous paraît être celle qui est consacrée aux informations sur l'ensemble du travail et de la recherche philosophique. Les Revues d'histoire de la philosophie ancienne et patristique de M. Puech, et de la philosophie médiévale de M. Koyré sont particulièrement à signaler : on y trouvera une recension très objective

de tout ce qui a paru durant les deux dernières années sur ces matières. Les R. Ph. se proposent de faire la place très large à tous ces renseignements si précieux pour ceux qui œuvrent dans le champ des recherches philosophiques. Aucun organe de synthèse n'existe encore, en langue française, où l'on puisse les trouver réunis d'une manière complète; aussi dans cette voie les R. Ph. sont-elles sûres de trouver le meilleur accueil auprès du public auquel elles s'adressent. Ed. Brisbois, s. i.

Algemeen Nederlansch Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie.(Voortzetting van het Tijdschrift voor wijsbegeerte). Januari-maart, 1934. Assen, Van Gorcum, 1934, (24 × 16 cm.), 50 p. environ le n°. Prix : 7,50 florins l'abonnement pour 1 an.

En 1907 parut le 1er n° du *Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, sous la direction de J. D. Bierens de Haan. Cette revue s'est maintenue pendant 25 ans à la faveur surtout de ses tendances néo-spinozistes. Les préoccupations philosophiques s'étant diversifiées autant que développées depuis lors, un effort fut tenté pour grouper dans la rédaction de cette revue les représentants des principales tendances philosophiques. La revue serait ainsi plus directement reliée aux divers groupements organisés pour favoriser les études de philosophie et de psychologie, en même temps qu'elle pourrait les rapprocher entre elles et les unir. Cet effort commencé dès 1932 ne put aboutir qu'en 1934. Après une interruption d'un an, la revue complètement refondue se présente sous le titre : *Algemeen Nederlandsch Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie* — chef de rédaction J. D. Bierens de Haan. Elle comprend une section générale, qui constitue à proprement parler l'organe de la *Algemeene Nederlandsche Vereeniging voor Wijsbegeerte.* A cette association se sont affiliées plusieurs organisations philosophiques qui sont représentées dans la revue par autant de sections spéciales. Les *Annalen der critische Philosophie,* publiées depuis 3 ans, y forment une section autonome sous la direction de D. Bartling. — La pensée strictement scolastique semble ne pas être représentée dans la rédaction générale.

E. Vandenbussche, s. i.

SCIENCES SOCIALES ET ÉCONOMIQUES

A. **Muller**, S. I. *Notes d'économie politique. 1re série.* 2e éd. Paris, Éditions Spes, 1933, (25 × 16 cm.), 478 p. Prix : 18 frs.

Comme l'auteur nous en avertit lui-même, ces *Notes* « ne constituent pas un traité complet...; nous avons limité l'objet de ces études aux principaux problèmes économiques de l'heure présente... Sur chacune des questions traitées nous nous sommes efforcé de fournir des notions claires, suffisamment détaillées et des solutions exactes, fondées sur les principes solides de la morale et de la sociologie catholiques ». Des esprits timorés avaient accusé l'auteur d'être un peu « rouge ». L'on comprend qu'il lui a été facile de les tranquilliser complètement en appuyant cette fois ses propositions les plus

critiquées de l'autorité des encycliques pontificales, en particulier de Quadragesimo Anno.

Dans cette première partie, traitant de la production et de la distribution, on lira avec un intérêt particulier l'exposé étendu des « *Projets de réforme* » de l'organisation économique. L'on y constatera que le P. Muller a, dans cette nouvelle édition, tenu compte des événements les plus récents.

Ch. DU BOIS DE VROYLANDE, S. I.

E. Lacombe. *Les éléments d'un programme social catholique.* Paris, Bonne Presse, 1932, (19 × 12 cm.), XVI-191 p. Prix : 6 frs.

Le but que s'est proposé l'auteur de ce petit livre est de faire connaître au grand public les principales revendications sociales des catholiques, en se bornant toutefois aux réformes qui semblent réalisables immédiatement ou à brève échéance. On parle ici aux *électeurs* catholiques. Aussi ne se soucie-t-on nullement de proposer un système cohérent et solidement fondé : il existe assez de traités de sociologie qui l'exposent. On se contente de formuler quelques-unes de nos exigences fondamentales, groupées en trois chapitres d'après qu'elles se rapportent au bien commun, à la famille, à la profession. Le second chapitre surtout nous semble mériter la plus chaleureuse recommandation.

R. VAN OOTEGHEM, S. I.

J. Van der Velden. *Die berufsständische Ordnung.* Coll. Veröffentlichungen des Volksvereins für das katholische Deutschland. Cologne, Bachem, 1933, (22 × 15 cm.), 136 p. Prix : 2,40 Mk.

J. Van der Velden. *Wirtschafts-und Sozial-Politik in der berufsständischen Ordnung.* Coll. Veröffentlichen für das katholische Deutschland. Cologne, Bachem, 1933, (22 × 15 cm.), XIV-200 p. Prix : 3,40 Mk.

L'idée corporative a fait en quelques années des progrès extraordinairement rapides. Longtemps considéré comme un idéal lointain, voire même chimérique, le système corporatif est aujourd'hui en voie de réalisation dans bien des pays. Les catholiques allemands, placés aux avant-postes des grands mouvements sociaux contemporains, se devaient de lui consacrer une étude sérieuse.

Fidèle à une très ancienne tradition, le Volksverein demanda en 1932 aux plus éminents représentants de la doctrine sociale catholique en Allemagne d'étudier ensemble l'organisation professionnelle, ses idées et ses possibilités pratiques. Ce fut l'objet des journées sociales tenues à Essen.

Le plein succès de ces journées et les nécessités de l'heure les invitèrent à consacrer, en 1933, une semaine sociale non plus cette fois à l'*idéal* corporatif mais à ses conséquences pratiques dans la vie moderne, tant au point de vue social qu'au point de vue économique. Cette tâche fut assumée par d'éminents sociologues et économistes allemands. Qu'il suffise à cet égard de citer : Iostock, von Nell-Breuning, Gundlach, etc.

Si les circonstances politiques allemandes semblent avoir momentanément écarté l'influence pratique de ces enseignements, il n'en reste pas moins vrai

que les sociologues des pays étrangers trouveront dans le compte-rendu de ces journées sociales une mine de précieuses indications pour leurs études sur la Réforme de l'État. Ils y trouveront surtout la mise en œuvre des enseignements pontificaux et spécialement de la grande encyclique Quadragesimo Anno. P. De Soignie, s. i.

G. Renard. *L'Institution, fondement d'une rénovation de l'ordre social.* Bibliothèque d'études catholiques et sociales. Paris, Flammarion, 1933, (19 × 12 cm.), 224 p. Prix : 12 frs.

On s'est longtemps accordé à ne connaître que deux sources du droit positif : la loi et le contrat; à séparer par une cloison étanche le droit public du droit privé. L'école du célèbre juriste Hauriou, dont M. Renard est assurément un représentant éminent, a démontré combien cette doctrine reposait sur de faux principes philosophiques et cadrait mal avec la réalité juridique. Par un très heureux retour à la philosophie thomiste, elle veut rendre au Bien commun l'importance qu'il doit avoir dans la vie sociale et juridique. Tel est également le but de la théorie institutionnelle. M. Renard a raison de croire qu'elle peut servir de base à une rénovation sociale. On comprendra dès lors que nous n'en puissions faire la critique dans un compte-rendu.

M. Renard acceptera cependant que nous souhaitions le voir serrer de plus près son raisonnement et de ne pas trop écouter la Muse qui, en l'occurrence, est mauvaise conseillère. Emmanuel Gounot disait déjà qu'une véritable doctrine juridique devait être « techniquement maniable ». Nous souhaitons que M. Renard le montre un jour pleinement à ses contradicteurs sceptiques.

P. De Soignie, s. i.

A. J. M. Cornelissen. *Calvijn en Rousseau. Een vergelijkende studie van beider staatsleer.* Nimègue, Dekker, Van de Vegt et Van Leeuwen, 1931, (24 × 17 cm.), xii-314 p. Prix : 4,90 fl.

Comme l'indique le sous-titre de l'ouvrage, l'auteur veut étudier la théorie de l'État selon Calvin et Rousseau. Son but n'est donc pas d'étudier dans son ensemble la question Calvin-Rousseau. Quoique l'aspect sous lequel l'auteur traite son sujet soit avant tout philosophico-juridique, cependant il a bien compris que ce serait s'exposer à mal résoudre le problème si on séparait, chez les deux novateurs qu'il étudie, la question de l'État de leur conception générale de l'homme et de l'humanité. Il étudie donc avec acribie et expose avec clarté les idées théologiques en fonction desquelles Calvin et Rousseau résolvent le problème : État-citoyen.

Quoique sa méthode exclue une confrontation historique de ses deux personnages, cependant son livre abonde en remarques suggestives concernant les grands courants de la Renaissance, de la Réforme et de l'Aufklärung.

Dans un appendice, l'auteur confronte la conception de Calvin et de Rousseau avec celle de saint Thomas. Un bref résumé en français termine cet intéressant ouvrage. G. Delannoye, s. i.

A. C. Doodkorte, O. P. *Eigendom.* Coll. Wijsgeerige Grondbegrippen. N° 5. Ruremonde, Romen en Zonen, 1933, (19 × 12 cm.), 56 p.

Aux mérites des premières brochures de la collection, cette nouvelle étude ajoute celui d'une présentation claire, accessible même à des lecteurs de peu de culture. Le problème de la propriété y est traité d'après la plus sûre doctrine catholique; les arguments qui étayent le développement de la théorie sont presque toujours heureusement choisis pour leur valeur démonstrative et pour leur simplicité. Quelques-uns cependant apporteront peut-être plus de difficulté que de lumière : par exemple le droit de la « cause principale » à la propriété des produits du travail (p. 36). Les exemples montrant au lecteur ce qu'on appelle cause principale et cause instrumentale donneraient à croire que l'ouvrier plutôt que le patron est cause principale de l'objet manufacturé. A. Hayen, s. i.

H. Kautz. *Die Welt des armen Mannes.* Cologne, Benziger, 1932, (23 × 15 cm.), 318 p. Prix 3,60 Mk.

H. Kautz. *Das Ende der sozialen Frage.* Cologne, Benziger, 1932, (23 × 15 cm.), 214 p. Prix : 3,60 Mk.

Ces deux ouvrages répondent à un plan d'ensemble longuement préparé : par l'analyse littéraire de romanciers sociaux, décrire la question sociale et lui apporter une réponse. L'auteur trouve une expression poignante et réaliste de la misère sociale dans le poète socialiste danois Nexös. Dans ces romans et poèmes sociaux, on voit se mouvoir tout un monde meilleur où la vie vaudrait la peine d'être vécue. Nexös leur offre l'illusion rouge : « Der Volkssozialismus ».

Mais comme sociologue et comme chrétien, M. Kautz sait que la réponse de Nexös à la question sociale est insuffisante et dangereuse. Aussi dans son second ouvrage, par l'analyse de deux romanciers sociaux catholiques, Franz Herwig et Robert-Hugh Benson, l'auteur entend décrire la solution chrétienne du problème social.

Les œuvres de Franz Herwig, dont une des plus célèbres est assurément la « Légende de saint Sébastien », nous décrivent l'apostolat moderne du prêtre et du laïque convaincu dans la grande ville, spécialement à Berlin.

Les œuvres de Benson sont beaucoup plus celles d'un visionnaire qui nous fait prévoir les conséquences tragiques des principes païens modernes.

Ces longues analyses littéraires, tout instructives qu'elles soient, deviennent fastidieuses à la longue. La manière scientifique dont elles sont menées, la substitution trop fréquente de la parole de l'auteur à celle des romanciers dont il analyse les œuvres, rend la lecture de ces ouvrages assez ardue. Néanmoins cette étude sera utile aux sociologues, indispensable peut-être à ceux qui voudraient pénétrer la pensée sociale d'un Nexös, d'un Herwig ou d'un Benson. P. De Soignie, s. i.

J. Walgraffe. *Clochards...! Extraits du journal d'un sans-logis.* Bruxelles, Éditions jocistes, 1934, (19 × 12 cm.), 192 p. Prix : 12 frs.

Cette vie du « Clochard » sera une révélation pour beaucoup. Il faut avoir vécu parmi les sans-logis pour se rendre compte de la misère et de la dépression morale du chômeur. A-t-on deux bras vigoureux pour passer la journée à tirer la sonnette des Bourses de travail ou des maisons bourgeoises, pour se voir toujours appliquer la même sentence : « pas de travail pour vous » ?

Un jeune chômeur a observé ce milieu trop ignoré : avec dix francs en poche, pendant une bonne dizaine de jours, il cherche du travail à Bruxelles. Il est successivement l'hôte de « l'Armée du salut », d'un abri de planches et de l'amigo où il passe sa dernière nuit de sans-travail. Sa nourriture, il la reçoit des Petites Sœurs, des Filles de Saint-Vincent, ou d'autres bienfaiteurs. S'il est éconduit, voire par un portier de couvent, il se résout à dépenser quelques sous au restaurant des « Salutistes ». — Sans cesse le découragement et le vice guettent les sans-travail. Par contre, une bonne parole, un « rien » donné de bon cœur réconforte. — Souhaitons à ce livre tout le succès qu'il mérite, et espérons que la lumière qu'il jette sur le triste sort des « clochards » attirera l'attention des autorités civiles et des cœurs généreux.

L. Godin, s. i.

L. de Poncins. *Tempête sur le monde ou la faillite du progrès.* Paris, Beauchesne, 1934, (19 × 12 cm.), 268 p. Prix : 15 frs.

Faillite du machinisme, Faillite du capitalisme, de la démocratie, du progrès... M. Léon de Poncins a-t-il raison ? La crise dont souffre le monde d'aujourd'hui ne met pas seulement en jeu son organisation économique mais — et l'on en disconvient de moins en moins — les principes mêmes qui ont formé le monde moderne. M. de Poncins l'a bien vu et préconise à juste titre une organisation sociale basée sur l'exaltation des véritables valeurs spirituelles.

Un ouvrage comme celui-ci risque cependant de tomber dans le travers d'une critique trop peu nuancée et la méconnaissance d'admirables réalisations dues aux hommes des XIX^e^ et XX^e^ siècles. Nous n'oserions pas affirmer que M. de Poncins échappe complètement à ce reproche.

P. De Soignie, s. i.

G. H. A. Feber. *De criminaliteit der katholieken in Nederland.* Ruremonde, Romen en Zonen, 1933, (23 × 15 cm.), 120 p. Prix : 1,75 fl.

Étude fouillée et méthodique d'un problème qui préoccupe depuis longtemps les catholiques néerlandais ainsi que ceux d'autres pays à religions mêlées : la criminalité des catholiques y dépasse celle des autres confessions religieuses. Le fait est nettement mis en lumière pour les Pays-Bas et quelques coups de sonde nous obligent à constater qu'il en est de même dans d'autres pays.

Quelle est la cause de cette infériorité des catholiques ? L'auteur la trouve dans le célibat sacerdotal et religieux qui écarte de la procréation un nombre assez considérable des membres de l'élite intellectuelle et morale.

Ce célibat doit certes être maintenu dans la pensée de l'auteur mais il faut compenser sa répercussion néfaste qui nous est signalée ici.

Cette explication est un peu inattendue. Ne sous-estime-t-elle pas l'influence bienfaisante des prêtres, des religieux et des religieuses sur la famille chrétienne, influence qui nous semble devoir compenser, et au delà, les conséquences de l'abstention que le célibat leur impose ?

Ch. DU BOIS DE VROYLANDE, S. I.

L. Arthofer. *Zuchthaus*. Munich, Kösel et Pustet, 1933, (20 × 13 cm.), 192 p. Prix : 3,50 Mk.

Six ans au service des prisonniers; voilà le rude mais fécond apostolat que l'Abbé Arthofer nous raconte avec émotion. Un nom donné par ces pauvres gens à leur aumônier nous révèle la personnalité de l'auteur et sa méthode d'apostolat : Alleluiahfähnrich. Se prodiguant sans compter, l'aumônier passe ses journées auprès de ses chers bandits. Dans ces âmes mortes, en apparence, à toute vie spirituelle et surnaturelle, il veut opérer le miracle « de la mort à la vie » et faire chanter par chacune d'elles l'alleluia de la résurrection. Il y réussit souvent et Dieu bénit visiblement son apostolat.

Mais cet ouvrage contient plus qu'une leçon d'édification.

Les prédicateurs, les pédagogues et les sociologues pourront faire une ample moisson de faits émouvants et instructifs.

Les criminalistes verront dans toute sa triste réalité le grave problème du « reclassement » des condamnés et des récidivistes.

Ajoutons enfin que toutes ces anecdotes nous sont racontées dans un style alerte et imagé.

P. DE SOIGNIE, S. I.

A. Fanfani. *Le origini dello spirito capitalistico in Italia*. Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore. Vol. XII. Milan, « Vita e Pensiero », 1933, (25 × 17 cm.), VI-180 p. Prix : 10 lires.

Le savant professeur de l'Université Catholique de Milan qu'est M. Fanfani nous offre ici, en même temps qu'une brève histoire de l'évolution des idées économiques et sociales dans l'Italie des XIII^e^, XIV^e^ et XV^e^ siècles, une esquisse fort intéressante de ce qui caractérise l'esprit précapitaliste, dont la doctrine de saint Thomas est le fondement et le parfait résumé, et l'esprit capitaliste qui informe toute notre vie économique actuelle. Le premier chapitre donne un résumé succinct — parfois un peu trop incomplet — de la doctrine thomiste, théocentrique, concernant l'acquisition et l'usage des richesses : modération et subordination totale aux besoins propres et à ceux de la communauté en sont les préceptes fondamentaux.

Dans les quatre chapitres suivants nous voyons comment au XIII^e^ siècle la mentalité des hommes d'affaires italiens était bien celle que reflètent les exposés des théologiens, comment les préoccupations égoïstes de lucre, de concurrence, de luxe se font jour mais sont combattues par les autorités civiles et religieuses, enfin comment, au XV^e^ siècle, les théoriciens humanistes s'efforcent de justifier les pratiques et surtout les conceptions nouvelles, à l'encontre des moralistes et des théologiens qui sont encore, dans les grands traits, fidèles aux principes de saint Thomas.

Le livre se lit facilement, malgré — ou peut-être à cause des redites assez nombreuses. Sa lecture pourra ouvrir les yeux de beaucoup d'entre nous sur la déviation « capitaliste » des consciences modernes et sur la conception de nos grands docteurs, la seule véritable conception chrétienne des richesses et de toute la vie économique. R. Van Ooteghem, s. i.

J. H. Richardson. *Les relations industrielles en Grande-Bretagne.* Genève, Bureau International du travail, Études et documents, série A, n° 36, 1933, (24 × 16 cm.), 316 p. Prix : 4 frs suisses.

Ce livre de M. Richardson, professeur à l'Université de Leeds, inaugure une série de monographies que le B. I. T. a entrepris de publier sur l'évolution, depuis la guerre, des rapports entre employeurs et travailleurs dans quelques pays, et dont le second volume vient de paraître sous le titre : « Le Travail industriel au Japon ».

Se conformant aux directives du B. I. T. l'auteur de la présente étude donne d'abord, dans un premier chapitre, un bref exposé général du milieu économique et social en Grande-Bretagne; cette introduction permet aux non-initiés de mieux comprendre toute l'attitude des patrons et des ouvriers. Les chapitres suivants passent en revue, dans un ordre et un agencement parfaits, d'abord les deux éléments des relations industrielles : le mouvement syndical et les organisations patronales, ensuite les méthodes de négociations entre les syndicats et les groupements industriels, puis la collaboration entre les ouvriers et les patrons au sein de chaque entreprise (conseils d'entreprise), enfin les initiatives nombreuses prises par la loi ou par les particuliers pour améliorer le sort des travailleurs au moyen d'œuvres sociales très variées et d'une bonne administration du personnel. L'étude du rapprochement entre patrons et ouvriers sur le plan national et en particulier de la « coopération Turner-Melchett » inaugurée fin 1927 permet de donner au volume une conclusion encourageante et nettement optimiste.

La simplicité de la langue, la concision claire et méthodique de l'exposé, rendent la lecture de cet ouvrage extrêmement facile et agréable. Les sociologues de tous pays y trouveront suivant les cas un excellent résumé ou une bonne introduction à l'étude plus détaillée de tout ce qui a été tenté en Grande-Bretagne depuis la guerre pour favoriser la paix sociale, pour relever le niveau moral, intellectuel et professionnel des travailleurs.

R. Van Ooteghem, s. i.

Semaines sociales de France. Lille. XXIV^e session, 1932. Le Désordre de l'Économie internationale et la Pensée chrétienne. Lyon, Chronique sociale de France, 1933, (23 × 14 cm.), 606 p. Prix : 30 frs.

« Dans les milieux les plus divers, d'un bout du monde à l'autre, les personnes compétentes, y compris celles qui semblent le plus réfractaires à nos croyances, reconnaissent que l'élimination du spirituel dans les relations industrielles, financières, commerciales, a joué un rôle prépondérant et explique mieux que tout autre l'étendue et la profondeur du mal ». Cette phrase extraite de la magistrale leçon du T. R. P. Gillet, o. p. résume à merveille, nous semble-t-il, l'idée fondamentale qui a déterminé les

organisateurs des Semaines Sociales de France à étudier le rôle que peut si éminemment et que doit jouer la pensée chrétienne dans la restauration de l'ordre social, politique et économique.

L'hérésie des cloisons étanches entre le spirituel et le temporel avait été bien souvent déjà stigmatisée par les orateurs des Semaines Sociales. A la lumière des derniers documents pontificaux et de l'expérience si instructive de la crise actuelle, il importait de préciser la doctrine catholique sur le caractère humain de l'économique, exigeant l'ordre et non l'anarchie, la liberté de la personne responsable et non la contrainte ou l'absorption par « la masse », mais aussi la soumission à la règle morale de la liberté humaine, la collaboration intime et convaincue, le sacrifice d'avantages individuels au profit du bien général de ses semblables. C'est cette tâche ardue et délicate que se sont imposée les semainiers réunis à Lille en 1932. Le présent volume nous donne le texte intégral des cours et des conférences qui furent en même temps la base et le résumé de leurs études et de leurs discussions. Après les leçons plus générales et théoriques qui posèrent les principes fondamentaux, plusieurs orateurs s'appliquèrent à montrer dans quel sens le système capitaliste devrait se réformer pour redevenir digne du rôle qu'il joue dans la société moderne.

Tous ceux qui ont mission de diriger leurs semblables y trouveront, à côté d'un rappel énergique de la véritable conception chrétienne de la « civitas humana », des aperçus fort intéressants sur la nécessité urgente et les moyens d'adapter nos institutions modernes aux exigences de ces principes.

R. Van Ooteghem, s. i.

Les grandes activités de la Société des Nations devant la pensée chrétienne. Conférences de la troisième semaine catholique internationale de Genève 14-20 septembre 1931. Coll. Union catholique des Études Internationales. Paris, Éditions Spes, 1932, (19 × 12 cm.), 268 p. Prix : 15 frs.

A qui désire posséder des éléments d'une appréciation de la S. D. N. au point de vue catholique, ce livre apporte tous les documents nécessaires. Il reproduit en effet les conférences prononcées à la III[e] semaine catholique internationale réunie à Genève pendant l'été de 1931. Sous la présidence de Mgr Beaupin, le groupe de l'union catholique s'était assigné comme tâche de confronter avec les principes chrétiens les initiatives et les idées directrices de l'organisme de Genève.

L'introduction de Mgr Beaupin situe les conférences et recrée d'une certaine manière l'atmosphère dans laquelle on aurait pu les entendre. M. Renard de Nancy, étudiant les fondements philosophiques du droit international, en critique la conception contractuelle. Son argumentation, basée sur la théorie scolastique traditionnelle, en particulier sur la notion du bien commun, nous conduit à exiger, par delà un simple contrat juridique, une organisation et une hiérarchie. Néanmoins, la Société des Nations constitue en fait un progrès considérable sur le passé et mérite de tout catholique, désireux de la paix, une sincère et effective adhésion.

Aussi bien, soit qu'on examine avec le P. Delos le problème des minorités nationales ou qu'on étudie avec M. Gonzague Reynold la coopération

intellectuelle par la S. D. N., on remarquera combien de réalisations assurées par Genève s'inspirent des idées chrétiennes sur la personnalité humaine et manifestent d'heureuses tendances à en augmenter toujours la valeur. Le P. Von Nell-Bruening, particulièrement compétent dans le domaine de l'économie politique, rappelle dans le sens mentionné plus haut l'œuvre accomplie par le Bureau International du Travail.

Le rôle de l'Église a été directement envisagé dans la seconde conférence, celle de M. Halecki. Le distingué professeur de l'Université de Varsovie nous en montre l'attitude toujours pacifiante au cours des âges et se plaît à souligner que la désertion de l'Église et l'abandon de son esprit, venu du Christ, coïncide avec la formation et la conception de l'État souverain, affranchi de toute règle, loi suprême et sans appel. Mgr Beaupin, dans le dernier discours, s'est occupé de la position de la S. D. N. vis-à-vis des missionnaires : il nous expose tous les avantages procurés aux missions par maints articles du pacte constitutif relatifs aux colonies. Les dernières pages du livre donnent les conclusions lues à la séance de clôture par M. G. Reynold : c'est un excellent résumé des travaux de la III[e] session de l'Union catholique d'études internationales.

L. Tromont, s. i.

La conception chrétienne de la paix. Congrès de l'A. C. J. F. Lyon 1933. Paris, Éditions Spes, 1933, (19 × 12 cm.), 206 p. Prix : 10 frs.

L'attitude de la jeunesse en face du problème de la paix est le plus souvent extrémiste : nationalisme farouche ou pacifisme naïf.

La jeunesse catholique française n'est tombée ni dans l'un ni dans l'autre de ces excès, comme en témoignent à l'évidence les rapports présentés au cours de ce congrès. Elle s'en tient résolument à la doctrine catholique qu'elle veut défendre et propager. La diffusion de ce petit ouvrage est de nature à l'aider dans la noble tâche qu'elle s'est assignée.

P. De Soignie, s. i.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Ascétisme.

Méditation.

R. P. Gerest, o. p. « *Veritas* ». *La vie chrétienne raisonnée et méditée. IV. La maison paternelle. 1[re] partie : La famille, la vie du foyer, le chef et ses membres. 2[e] partie : Le sanctuaire intime, les préférés de la maison.* Paris, Lethielleux, 1933, (19 × 12 cm.), XIV-490 p.; 288 p. Prix : 30 frs, les 2 volumes.

Trente et vingt méditations, chacune comprenant un exposé du sujet et des applications morales; puis un recueillement et des affections, assez longuement développées, sur le même thème. Les trente premières insistent fort sur la grandeur que tiennent l'Église et le chrétien de leur incorporatio

au Christ. « L'identification de tous les membres avec leur chef est telle qu'elle aboutit à une seule et unique personnalité morale : celle du Christ (p. IX) ». Les vingt autres expliquent les degrés de la vie chrétienne par le symbolisme des parties du Temple. Ouvrage bien fait pour inspirer une ferveur raisonnée. É. MERSCH, S. I.

E. VON SCHMIDT-PAULI. *Christus und der neue Mensch.* Berlin, Verlag für Kulturpolitik, 1932, (24 × 16 cm.), 242 p. Prix : 6,50 Mk.

Il est difficile de donner en un bref aperçu l'ensemble des idées de cet ouvrage. Mme v. S.-P. procède plutôt par intuitions que par raisonnements. C'est sa force et sa faiblesse; mais le livre en a ce je ne sais quoi de délicieux qui touche à la poésie. Au rythme du style s'ajoute le charme des idées. Mais il y a plus que de la poésie. C'est le Christ de l'évangile dans sa réalité de Dieu et de bienfaiteur de l'humanité, avec les richesses de son cœur aimant, c'est le Christ qui, pour être pleinement compris, exige qu'on vive la vie qu'il est venu apporter, c'est le Christ concret qui se dresse devant les yeux du lecteur. Une connaissance approfondie de l'Écriture a permis à l'auteur d'intercaler avec à propos de nombreux textes de l'Évangile et de saint Paul. Souvent aussi des citations d'auteurs profanes, voire même païens, viennent rendre témoignage à la vérité révélée. Sans aucune préoccupation apologétique mais avec une objectivité bienfaisante, l'auteur a tracé ici la figure du désiré des temps présents. On a dit de ce livre qu'il a une mission providentielle à remplir et ce n'est pas une exagération. H. SPODEN, S. I.

J. SCHRIJVERS, C. SS. R. *Message de Jésus à son prêtre.* Bruxelles, Édition Universelle, 1933, (17 × 11 cm.), 202 p. Prix : 8 frs.

Le nom de l'auteur recommande justement cet ouvrage : excellente série d'une trentaine de sujets, clairement détaillés en très brefs alinéas. Le Christ s'y adresse au prêtre, en termes très souvent empruntés à la Bible. L'ensemble peut former ce qu'on appelle une « retraite », passant en revue la vocation sacerdotale, ses exigences de perfection, ses dangers, les vertus et les devoirs du prêtre, les stimulants qu'il trouve dans la contemplation du Maître. L. RENARD.

V. VAN DEN BOSCH, W. P. *De godsvrucht tot het Apostelhart van Jesus, ziel der Katholieke Actie.* Anvers, Procure des Missionnaires d'Afrique, 1933, (21 × 14 cm.), XII-100 p. Prix : 6 frs.

Le très zélé P. Van den Bosch, des Pères blancs, publie un nouvel opuscule sur la dévotion au Cœur apostolique de Jésus. Comme le disait un de nos évêques, cette dévotion a un fondement théologique solide; elle est de nature à augmenter dans les âmes l'amour de Notre-Seigneur et à pousser à une « action catholique » bien surnaturelle. Les ouvriers apostoliques trouveront grand profit à se pénétrer de ces belles pages. J. S.

A. ALBERGOTTI. *La via della santità mostrata da Gesù nella devozione al suo SS. Cuore.* Milan, « Vita e Pensiero », 1931, (20 × 14 cm.), 242 p. Prix : 6 lires.

Écrit à la fin du XVIIIe siècle, l'ouvrage de Mgr Albergotti reçut les plus grands éloges; mais il souleva également la critique et la contradiction. L'époque, imprégnée de Jansénisme, ne pouvait comprendre toute la richesse

de la dévotion au Sacré-Cœur. Le pieux évêque, pour la répandre, en expose l'origine, l'esprit, le but, la nature et l'excellence, sous forme de méditations.

Maintenant que la dévotion au Sacré-Cœur est largement répandue, ce livre trouvera des lecteurs mieux préparés pour en goûter le charme et la la piété. W. PONETTE, S. I.

H. ROHDEN. *Evangelie en Eucharistie. Samenspraken met Jezus in het Allerheiligste Sacrament.* Traduit du Brésilien par A. Grijpink. Maeseyck, Romen en Zonen, 1932, (17 × 11 cm.), 720 p. Prix : 40 frs.

Dans ce recueil de colloques eucharistiques, l'auteur se propose d'aider tous ceux qui désirent vivre de Jésus-Eucharistie. Il faut que le Christ au Saint Sacrement soit pour nous une personne vivante. Apprenons donc à le connaître tel que les Évangiles nous le révèlent. « L'Évangile est la clef de l'Eucharistie ». — N'est-il pas regrettable, cependant, que l'auteur ait entendu cette thèse dans un sens étroitement littéral qui l'empêche parfaitement de réaliser son dessein ? En effet, ce n'est pas découvrir le Christ « dans la pleine lumière de sa doctrine et de sa personnalité » que de chercher partout des tabernacles, des ostensoires, des cierges, etc. L'Eucharistie ne demeurait pas pendant trois mois dans la maison de Zacharie; la grotte de Bethléem ne fut pas une chapelle du Saint Sacrement; Marie et Joseph ne chantèrent pas de Tantum ergo, etc. — Nul doute que la simple réalité ne nous fasse aimer le Christ dans l'Eucharistie, mieux que ces rapprochements d'un goût douteux, comme le prouvent d'ailleurs plusieurs méditations excellentes de ce recueil. J. V.

B. CATESSON, P. S. S. *Entretiens évangéliques. Sentences — Paraboles — Miracles.* Paris, Lethielleux, 1932, (19 × 12 cm.), X-178 p. Prix : 12 frs.

Livre de piété, d'édification, comme l'a voulu l'auteur; les fidèles l'emploieront avec fruit pour la lecture spirituelle et la méditation; les prêtres pour la préparation du prône. C. SEVRAIN, S. I.

Chan. MOSNIER. *Les épîtres et les évangiles des dimanches, des principales fêtes de l'année, suivis de réflexions pratiques.* Paris, Lethielleux, 1932, (15 × 10 cm.), XVI-624 p. Nombreuses gravures. Prix : 16 frs.

Excellent petit ouvrage. Les réflexions qui accompagnent et commentent les épîtres et les évangiles sont courtes, pieuses et pratiques. On y trouvera les thèmes d'exhortations tout à fait adaptés aux auditoires des paroisses. J. C.

C. PONTNEAU, S. I. *L'année liturgique en méditations. Tome III. Temps de Pâques. Mois de la Très Sainte Vierge. Tome IV. Temps de Pentecôte. Mois du Sacré-Cœur. Tome V. Temps de la retraite spirituelle. Exercices de Saint Ignace.* Lyon, Vitte, 1933, (18 × 12 cm.), 360 p.; 430 p.; 456 p. Prix : 14 frs., 16 frs., 16 frs.

Avec ces volumes se continue la publication d'un ouvrage de méditations solides et pratiques digne d'être recommandé aux âmes intérieures.

Des motifs d'ordre typographique ont empêché l'auteur de faire paraître chaque volume en son temps, aussi rappelons-nous les titres de chacun d'eux : I. De l'Avent au Carême. — II. Carême et mois de saint Joseph. —

III. Temps de Pâques et mois de Marie. — IV. Temps de Pentecôte et mois du Sacré-Cœur. — V. Temps de la retraite spirituelle. Exercices de Saint Ignace. — Il ne manque plus que le tome VI : Rosaire — Sainteté — Ames du Purgatoire. Espérons que sa prochaine parution mettra le couronnement à cet ouvrage de première valeur à tous points de vue.

J. COMELIAU, S. I.

C. C. MARTINDALE, S. I. *The Words of the Missal.* Londres, Sheed and Ward, 1932, (19 × 12 cm.), 224 p. Prix : 6 sh.

Le Christ prolonge sa prière dans celle de l'Église. Voilà qui établit la valeur doctrinale des formules liturgiques. S'inspirant de ce principe, le P. M. étudie quelques uns des mots qui reviennent le plus souvent dans les textes du Missel. Il ne le fait pas seulement avec sa verve coutumière : on sent qu'il y met son cœur.

G. DIRKS, S. I.

E. VON SCHMIDT-PAULI. *Selbstexerzitien.* Munich, Müller, « Ars Sacra », 1933, (15 × 10 cm.), 158 p., plusieurs gravures. Prix : 3 Mk.

Ce livre « d'exercices personnels » est destiné à ceux qu'une raison ou l'autre prive du bienfait d'une retraite fermée. L'auteur propose à ceux-ci, trois jours durant, matin, midi et soir, des méditations qui devraient chacune se prolonger pendant une heure entière. Les « points de méditations », fort développés et d'une haute teneur littéraire, sont suivis de quelques considérations pratiques. La beauté de la forme n'empiète nullement sur le sérieux de l'idée.

« Dieu et le cercle de ma propre vie » est le thème fondamental. Ébauché dans la méditation préparatoire, il se développe jour par jour. En voici les étapes : *1er jour :* je suis la créature de Dieu. *2e jour :* le Christ m'a racheté. *3e jour :* le saint Esprit est mon principe de sanctification. Cette sanctification s'opère par la grâce, dans l'Église corps mystique, qui me confie la mission que j'ai à remplir ici-bas. La retraite s'achève le matin du 4e jour par une méditation suggestive sur Jésus-Eucharistie. Ce beau livre qu'on ne saurait assez recommander est agrémenté de douze héliogravures de Fra Angelico.

H. SPODEN, S. I.

TH. VILLANOVA GERSTER, O. M. CAP. *Die Geisteserneuerung.* Skizzen für Exerzitien. Innsbruck, Rauch, 1933, (19 × 15 cm.), 208 p. Prix : 3 Mk.

Ce sont des ébauches assez détaillées de sermons pour retraites sacerdotales ou religieuses. L'auteur veut tenir compte de la structure psychologique du livre des Exercices de saint Ignace. Les considérations sont appuyées sur de nombreux textes de l'Écriture et illustrées d'exemples appropriés.

H. SPODEN. S. I.

RÉV. MÈRE CATHERINE DE JÉSUS-CHRIST. *Au chevet de la souffrance. Préceptes et conseils de morale hospitalière.* Paris, Maison Mère des Sœurs Saint-Joseph de Cluny, 1933, (19 × 14 cm.), 136 p. Plusieurs illustrations. Prix : 6 frs.

Petit code moral de l'infirmière religieuse et laïque. N'appuyant sur rien, mais disant tout avec clarté, brièveté et beaucoup d'entrain, cet opuscule est à lire et plus encore à méditer.

C. SEVRAIN, S. I.

P. Lescœur. *Les deux vies. En face de la mort. Courtes méditations pour la retraite du mois.* Paris, Téqui, 1933, (19 × 12 cm.), XII-272 p. Prix : 10 frs.

Ces brèves considérations gardent toujours leur utilité et seront accueillies avec la même faveur qu'à leur première publication. C. Sevrain, s. i.

Das Geheimnis des Fegfeuers. Munich, Müller, Ars Sacra, 1933, (13 × 8 cm.), 128 p. Prix : 2,15 Mk.

Les soins accoutumés qu'apporte à ses publications l' « Ars sacra » nous semblent cette fois-ci quelque peu exagérés, eu égard à la valeur intrinsèque de ces visions « d'un enfant du peuple sur le purgatoire ». Et puis tout n'est pas à prendre à la lettre dans ces visions ; à certaines pages en effet on a l'impression que les âmes peuvent encore mériter dans le purgatoire. Cette réserve faite, nous ne disconvenons pas que certaines âmes y puissent trouver quelque aliment pour leur dévotion. H. Spoden, s. i.

Biographies.

Un Saint pour chaque jour du mois. 1re série. Septembre-décembre. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1933, (21 × 14 cm.), 242 p., 250 p., 242 p., 250 p., nombreuses gravures. Prix : 5 frs le volume.

Nous félicitons les éditeurs de l'achèvement de cette première série, et nous nous réjouissons de l'ensemble avec lequel la presse a exprimé les louanges que nous formulions ici même. Jusqu'au bout, la présentation est agréable et les récits vivants. Les éditeurs ont grandement mérité du peuple chrétien qui pourra posséder à si bon compte une collection extrêmement considérable et spécialement apte à aider, comme à enrichir sa dévotion. Pour ceux qui y verraient surtout l'occasion d'exercer leur esprit critique, notons que les points douteux et légendaires sont mentionnés comme tels. Collection populaire où le peuple ne sera pas seul à trouver plaisir et profit. C. Sevrain, s. i.

H. Mohr. *Menschen und Heilige. Katholische Gestalten.* Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1930, (23 × 16 cm.), 432 p., plusieurs gravures. Prix : 6 Mk.

Vingt-cinq écrivains de renom ont choisi chacun « son saint » pour en écrire la vie. Henri Mohr a publié l'ensemble en un volume dont le titre indique l'aspect sous lequel ces vies de saints ont été écrites. Ce sont des « *saints* » et des « *hommes* »; des « *figures catholiques* » qui ont quelque chose à dire à des hommes d'aujourd'hui. Beaucoup ont vécu à des époques plus tourmentées que la nôtre. Chez tous, nature et surnature se fondent dans cette heureuse harmonie qui si souvent fait défaut dans la vie contemporaine. Des gravures sur bois de Hans Unkel illustrent le beau volume.

H. Spoden, s. i.

J. Brière. *Vie de Sainte Marie-Madeleine.* Paris, Lethielleux, 1933, (19 × 14 cm.), 206 p. Prix : 12 frs.

« Nous avions d'abord pensé — nous confie l'auteur en son introduction — présenter aux lecteurs... une vie romancée de Marie-Madeleine... Nous n'avons pas voulu céder à cette envie : nous avons sacrifié quelques brillantes

couleurs... pour nous tenir à la vérité historique (p. 3) ». Passons sur les 12 premiers chapitres qui sont une amplification des données évangéliques. Notons déjà cependant le crédit accordé à la légende de la « Sainte Ampoule » (p. 68-69) que la sainte — M. Brière nous l'affirme sans restrictions — aurait remplie du sang tombé des plaies du crucifié.

Mais c'est après les événements de la Pentecôte, que la critique de notre auteur se met à faire des miracles; car c'est bien un miracle que de ressusciter cette légende provençale de Lazare et de ses sœurs, qui semblait définitivement enterrée. M. Brière nous dit avoir puisé le meilleur de ses informations chez M. Faillon, un sulpicien qui publia jadis des *Monuments inédits sur l'apostolat de sainte Madeleine en Provence;* il en fait grand cas et pourtant, Dieu sait si les conclusions de cet ouvrage sont aujourd'hui dépassées. Ce n'est pas ici le lieu de le montrer. Nous nous permettons simplement de renvoyer aux pages de Mgr Duchesne (que M. Brière ne cite nulle part), dans ses « Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule » (t. I, ch. X, 2e édition, 1907, p. 321 et suivantes); il y a démontré, par des arguments auxquels le présent livre n'a rien à opposer, que la croyance en la venue de Madeleine en Provence n'apparaît nulle part avant le XIIe siècle; qu'il est donc faux de parler d'*Actes de sainte Madeleine* remontant au Ve siècle; que la *Vie* prétendûment écrite par Raban-Maur au début du IXe siècle et conservée dans un manuscrit d'Oxford du XVe siècle (et non pas du XIVe siècle comme on le dit ici) est bel et bien l'œuvre d'un clerc qui vivait à Magdalen College aux environs de 1456. N. Polet, s. i.

A. Bonnard. *Saint François d'Assise.* Coll. : Les bonnes lectures. Paris, Flammarion, 1933, (20 × 15 cm.), 96 p., plusieurs grav. Prix : 3,95 frs.

H. Ghéon. *Le curé d'Ars.* Coll. Les bonnes lectures. Paris, Flammarion, 1934, (20 × 15 cm.), 96 p. Prix : 3,95 frs.

Deux biographies dues à des écrivains bien connus. En ces temps si troublés par la soif des richesses, cette étude sur saint François, le « poverello » d'Assise, par M. A. Bonnard est appelée à faire le plus grand bien. En montrant le vrai but de la vie, ces pages seront un repos et une leçon à toutes les âmes que ce monde agité, rude et décevant rebute.

Excellent petit volume consacré au saint curé d'Ars. Le sûr talent d'Henri Ghéon a su rendre pleine de relief et de vie cette biographie si attachante du curé d'Ars. Il s'est borné à narrer les faits. Mais son vigoureux et délicat talent contribue pour beaucoup à rendre cette lecture attrayante et bienfaisante. J. Comeliau, s. i.

A. Huonder, s. i. *Ignatius von Loyola. Beiträge zu seinem Charakterbild,* hersg von Balthasar Wilhelm, S. J. Cologne, Katholische-Tat-Verlag, 1932, (23 × 16 cm.), XVI-372 p., 3 gravures. Prix : 9 Mk.

Cette œuvre posthume du P. Huonder est une admirable contribution à l'étude de saint Ignace. Seule la longue familiarité de l'auteur avec les trésors de documentation que les Monumenta historica S. I. ont mis à la portée de l'historien, et son amour ardent pour le fondateur de la Compagnie de Jésus ont pu réaliser ce prodige d'érudition. Ce que cette étude suppose de travail, un simple coup d'œil sur les 1517 notes ou références aux sources les plus sûres suffit à le faire comprendre. Ce n'est point une biographie du saint que le P. Huonder a écrite ; mais il a voulu dresser en pied un portrait moral, une sorte de mosaïque dont les éléments empruntés

aux documents les plus variés se fondent en une image harmonieuse. L'ouvrage est divisé en trois sections qui traitent respectivement de la personnalité de saint Ignace, de son œuvre et de son action. Sans contredit le fondateur de la Compagnie a beaucoup du type et du génie militaire, mais il nous semble que l'auteur appuie trop les traits et évoque trop une silhouette d'officier de carrière. Tour à tour nous voyons se dessiner la physionomie du saint comme fondateur, législateur, chef, éducateur et père spirituel. Au sujet de la fondation de la Compagnie, le P. Huonder se range résolument à l'opinion critique qui ne fait pas remonter l'idée bien nette de la fondation aux premiers temps de la conversion du saint. Son activité est étudiée dans son principe : le zèle, ses directives générales et particulières, ses modalités, les divers domaines où elle s'exerça. Bref une œuvre à méditer et à relire, qui ne fait pas seulement pénétrer plus intimement dans la mentalité élevée et le cœur plein de charité du saint, mais sera pour ses fils un stimulant puissant à l'imitation et à la réalisation de ce qui fut le mobile de toute sa vie : la plus grande gloire de Dieu.

A. De Bil, s. i.

J. H. M. Tesser, s. i. *Petrus Canisius als humanistisch geleerde.* Amsterdam, Paris, 1932, (25 × 17 cm.), xx-282 p. Prix : 4,90 florins.

L'auteur limite son travail à l'activité de Canisius comme humaniste, réorganisateur de l'enseignement catholique en Allemagne et historien polémiste; il nous fait espérer une étude analogue consacrée à l'activité du grand apôtre de la contre-réforme. La liste imposante de manuscrits utilisés et d'ouvrages consultés et cités nous convainc de l'esprit scientifique et critique qui est à la base de ce travail. Après avoir décrit le milieu familial de Canisius, ses premières études à Nimègue, fort probablement à l'école des Frères de la Vie commune, le P. Tesser nous fait un exposé fort érudit de l'organisation de l'enseignement à Cologne où le jeune homme poursuit ses études. Par l'intermédiaire avant tout d'Esschius, Canisius subit l'influence de la « devotio moderna » et s'oriente vers l'état ecclésiastique. Son activité littéraire est marquée par l'édition de Tauler dont le P. Tesser revendique la paternité pour Canisius contre Streicher, tout en signalant à côté de qualités critiques, certains principes peu scientifiques chez le jeune humaniste; les éditions de saint Cyrille d'Alexandrie et de saint Léon le Grand.

Sa vocation à la Compagnie lui fait déployer ses talents sur le théâtre de l'enseignement à Messine d'abord, où se manifeste l'intérêt qu'il porte aux études classiques et sa conviction de l'excellence du « modus parisiensis »; à Ingolstadt et à Vienne. Nous le voyons à l'œuvre dans l'organisation des collèges en Allemagne, ne se contentant pas de promouvoir les fondations mais s'occupant du détail des études. Les derniers chapitres sont consacrés à Canisius écrivain et historien dans ses œuvres dirigées contre les Centuriateurs de Magdebourg. Une appréciation fort objective sur les conceptions historiques et les méthodes de Canisius termine l'ouvrage. Espérons que l'auteur nous donnera sans trop tarder l'autre monographie promise. Ce volume fait honneur aux éditions de l'Institut d'histoire de l'université de Nimègue.

A. De Bil, s. i.

S. Fumet. *Le Bienheureux Martin de Porrès.* Paris, Desclée-De Brouwer, 1933, (20 × 14 cm.), 144 p. Prix : 10 frs.

Nous voici devant un petit péruvien bâtard, né du commerce illégitime d'un chevalier espagnol avec une négresse affranchie; il s'est présenté chez

les Dominicains du Rosaire comme frère « donat »; et voilà qu'il se fait dans le cloître si petit, si rien, que Dieu l'élève aux grâces et aux charismes les plus prodigieux. C'est si fort, si incroyable qu'on se prend malgré soi à se demander si c'est bien vrai. M. Fumet nous l'assure, et qui voudrait le suspecter ? N'empêche, il aurait pu avoir égard à notre légitime désir. Sans avoir l'humeur chagrine ni soupçonneuse, on peut exiger des témoignages sérieux; or il n'y a pas une note critique dans tout ce livre. Il y a bien, en queue, un bref répertoire bibliographique, mais cela ne nous apprend pas la valeur respective des détails alignés sans indication de provenance au cours du récit. Or quand on lit que le Bienheureux Martin se permit un jour de signifier à tous les rats du monastère d'avoir à quitter les lieux, et qu'on vit ceux-ci obtempérer et défiler à la queue leu-leu par les cloîtres pour gagner d'autres pénates, il n'y a pas de mauvaise grâce à enquêter sur la valeur du témoin qui nous a transmis ce détail. Il ne faut pas être bollandiste pour se douter que tout ce qui a été écrit ou dit sur les Saints, même au XVII^e siècle, n'est pas évangile.

Formons le vœu qu'une nouvelle édition — et ce sera bientôt, car ce livre très attrayant sera vite épuisé — remédiera à cette grave lacune.

N. POLET, S. I.

J. HOFER, C.SS.R. *Saint Clément-Marie Hofbauer. 1751-1820.* Traduit de l'allemand par R. Kremer, C. SS. R. Louvain, Imprimerie Saint-Alphonse, 1933, (23 × 15 cm.), X-482 p.

On ne peut qu'applaudir à l'initiative qu'a prise le P. Kremer de mettre à la portée des lecteurs français l'ouvrage de son confrère d'Outre-Rhin; car cette biographie est certainement ce que l'on a écrit de plus juste et de plus complet sur saint Clément Hofbauer lequel — on le sait — est, après saint Alphonse de Liguori, la figure la plus représentative et en quelque sorte le deuxième fondateur de la congrégation du T. S. Rédempteur.

Il faudrait donc rappeler ici toutes les qualités qu'on a louées, il y a dix ans, lors de la parution de l'original. Car le traducteur n'a pas voulu se substituer à l'auteur; il s'est contenté de le reproduire fidèlement sauf à faire çà et là de légères adaptations. Nous renvoyons nos lecteurs aux comptes rendus donnés alors. Nous n'ajouterons ici qu'un mot de caractère moins critique; c'est un souhait : à savoir qu'on lise, de préférence à beaucoup d'autres, cette excellente page d'histoire; elle est si compacte qu'elle nous donne des aperçus sur bien des choses : histoire des Rédemptoristes au delà des Alpes; évangélisation de l'Autriche; difficultés du Joséphisme, etc... En plus on sera heureux de trouver en saint Clément une figure extrêmement vivante et personnelle qui ne donne pas l'impression, comme beaucoup, d'être distante et irréelle, tant l'auteur s'est montré consciencieux et s'est appliqué à ne pas faire le panégyriste.

N. POLET, S. I.

M. SAVIGNY-VESCO. *La princesse Louise-Adélaïde de Bourbon-Condé (1757-1828).* Paris, Lethielleux, 1932, (19 × 12 cm.), 200 p., 4 gravures. Prix : 12 frs.

« Ce n'est pas une moitié de livre que réclame M^elle Condé, c'est un livre tout entier », déclarait H. Bordeaux dans ses « Vies intimes ». C'est ce vœu autorisé que l'auteur satisfait en nous donnant une biographie d'une érudition allègre et d'une psychologie savoureuse. Abordant le sujet après Ballanche, Paul Viollet, dom Rabory, Crétineau-Joly et le marquis de Ségur,

on a fait plus qu'enrichir d'une documentation précieuse la vie errante et pénitente de la princesse, on en a dégagé l'âme de sainteté.

C. PLAQUET, S. I.

F. TROCHU. *La Bienheureuse Jeanne-Antide Thouret, fondatrice de la Congrégation des Sœurs de la Charité de Besançon et de Naples (1765-1826)*. Lyon, Vitte, 1933, (21×14 cm.), XII-476 p., plusieurs gravures. Prix : 20 frs.

L'auteur n'a pas besoin de présentation; tous nos lecteurs se rappellent son « Curé d'Ars », si pas son plus récent « Théophane Vénard ». Or ici, comme là-bas, nous retrouvons l'historien scrupuleux. Par ailleurs, aussi, même verve; même disposition des événements en une série infiniment variée de tableaux attrayants annoncés en un raccourci suggestif au début du chapitre et en haut de chaque page.

Aussi suit-on, comme un roman, la destinée bien simple de cette religieuse toute modeste, fille de Saint-Vincent de Paul que la Révolution a jetée hors de son couvent, qui continue à vivre en nonne malgré la Terreur, puis part en Suisse pour reprendre la vie de solitude et de dévouement, pérégrine à travers la Bavière, revient en France, toujours sous la Révolution; fonde un ordre, dès que la paix religieuse est revenue, à Besançon et aux alentours d'abord, puis à Naples. Tout cela ne va pas sans aventures ni contradictions; des intrigues de toute sorte menacent d'anéantir son œuvre, mais tout finit par s'arranger. Avec la bienheureuse, on vit ainsi mille épisodes divers : souvenirs familiers, chaudes alertes de l'époque révolutionnaire.

N. POLET, S. I.

PH. MAZOYER. *Une lyre sous la touche divine. Le Père Rabussier, apôtre de la vie intérieure*. Paris, Lethielleux, 1932, (19×14 cm.), VI-60 p. Prix : 5 frs.

Le titre nous promet une étude de psychologie religieuse. Mais ouvrez le livre et vous constaterez bientôt qu'après avoir consacré quelques paragraphes au P. Rabussier lui-même et à sa vie intérieure, on l'abandonne pour parler de sa grande œuvre : la fondation des Religieuses de la Sainte-Famille. Au fond donc c'est une brochure de propagande destinée à nous donner connaissance de l'esprit, et à nous narrer quelques traits historiques édifiants de cette Congrégation. Le P. Rabussier — c'est justice — nous fait estimer le zèle et la sainteté de ses filles : il le fait d'ailleurs très bien et on lit avec intérêt et plaisir ce qu'on n'attendait pas. Souhaitons donc au dévoué fondateur bon succès pour sa prédication posthume.

N. POLET, S. I.

M. J. ROUËT DE JOURNEL, S. I. *La vie merveilleuse du Père Coince*. Coll. Publications de la Bibliothèque Slave de Paris. Paris, Beauchesne, 1933, (19×12 cm.), 124 p.

Vie mouvementée d'un prêtre qui doit fuir devant la révolution et qui, dans des situations anormales, réalise des œuvres apostoliques remarquables en Allemagne et en Russie. Devenu jésuite, après avoir fait à Riga des prouesses déconcertantes, il rentre en France et devient dans le pays de Laval un grand missionnaire, aussi saint qu'original. Nous avons vu sa tombe couverte d'ex-voto et de fleurs. Récit très vivant, qu'on regrette d'interrompre.

C. SEVRAIN, S. I.

J. DANEMARIE. *Le mystère des stigmatisées. De Catherine Emmerich à Thérèse Neumann.* Paris, Grasset, 1933, (19 × 12 cm.), 272 p. Prix : 15 frs.

Voici un livre écrit d'une main trop alerte et trop sûre d'elle-même pour s'embarrasser des exigences minutieuses des historiens scrupuleux, voire parfois de la rigide correction de la grammaire. En un récit charmant, il nous présente, mélangés à de pittoresques descriptions de voyage, maints souvenirs pieux et suggestifs sur Anne-Catherine Emmerich et Thérèse Neumann dont l'ardente et discrète sympathie de M^me^ Danemarie rend la figure bien attirante. Et comment ne pas louer sa prudente réserve laissant aux historiens, psychologues et théologiens de métier de pénétrer au cœur même des problèmes délicats et du mystère dont elle a voulu seulement nous rendre les abords séduisants ? A. HAYEN, S. I.

C. D'ESCHEVANNES. *Un chrétien et un savant. Pasteur, sa vie, sa foi, son œuvre, 1822-1895. (Documents inédits).* Coll. « Je sème ». Paris, Téqui, 1934, (19 × 12 cm.), XVI-236 p., plusieurs grav. Prix : 10 frs.

Il y a dans la vie du grand savant et du vrai chrétien que fut Pasteur quelque chose de hautement dramatique qui en rend la lecture captivante. Nous avons éprouvé cela en relisant le récit de certaines des découvertes pasteuriennes, que nous connaissions cependant déjà depuis longtemps, dans le présent ouvrage. Ce n'est pas à dire cependant que la manière dont cette vie de Pasteur est présentée nous satisfasse en tous points.

L'auteur, médecin et converti, l'a écrite certainement « con amore »; mais la façon dont l'expression de son sentiment vient à tous moments interrompre la narration ne nous semble pas heureuse. Nous en dirions autant des manifestations, si fréquentes de mépris pour une certaine catégorie de médecins... Nous supposons que généralement sont visés les détracteurs de Pasteur, mais les termes employés sont souvent si généraux, que l'on se demande à qui va l' « envoi ». Signalons encore le décousu lamentable des narrations; certaines sont si fragmentaires, si incomplètes, que le lecteur, qui d'avance ne serait pas au courant des faits racontés, pourrait bien difficilement s'en faire une idée exacte d'après cette narration chaotique.

Nous sommes convaincu, pour notre part, que l'effet voulu serait obtenu bien plus efficacement en mettant mieux en évidence les faits, en les faisant parler, et .. en supprimant la plupart des réflexions pieuses ou aigres-douces qui viennent interrompre le récit. Nous soumettons cette réflexion à l'auteur, en vue d'une seconde édition de son livre. P. HENRARD, S. I.

A. DE PONLEVOY, S. I. *Actes de la captivité et de la mort des Révérends Pères P. Olivaint, L. Ducoudray, J. Caubert, A. Clerc, A. De Bengy, de la Compagnie de Jésus.* 18^e^ édit., Paris, Téqui, 1933, (19 × 12 cm.), 342 p. Prix : 10 frs.

Sans pouvoir préciser l'heure où les communistes contemporains tenteront de renouveler les exploits des communards de 1870, on peut recommander comme singulièrement opportune la lecture de ces « actes ». A tout le moins l'œuvre du P. de Ponlevoy stimulera les courages et ravivera la vénération due aux héroïques victimes que l'Église, espérons-le, honorera quelque jour du titre de martyrs. L. P.

P. EUSEBIUS, *De gelukzalige Gemma Galgani (1878-1903).* Courtrai, chez l'auteur, 1933, (20 × 14 cm.), 128 p. Prix : 5 frs.

Gemma Galgani fut béatifiée le 14 mai 1933, 30 ans à peine après sa mort. Elle passa sa courte vie dans une familiarité — étonnante de simplicité — avec les habitants du ciel et fut élevée par le Maître aux états mystiques les plus extraordinaires. Les nombreuses éditions de ses « Vies » et « Lettres » témoignent de l'intérêt que suscita cette humble jeune fille dont l'entourage immédiat ignora longtemps l'héroïsme devant la souffrance. — Cette nouvelle publication populaire nous retrace, dans un aperçu succinct, la physionomie attachante de la Bienheureuse. — (La date de 1900 à la page 89 est sûrement erronée). W. BAUWERAERTS, S. I.

G. HOORNAERT, S. I. *Semeuse de roses.* Coll. Museum Lessianum. Section ascétique et mystique, n. 37. Louvain, Museum Lessianum, 1933, (19 × 13 cm.), 138 p. Prix : 9 frs.

Ce livret dit, sans rudesse, avec un charme pénétrant, de rudes vérités. Il tient à la fois de l'apologie et de la mise au point. Toutes deux ici étaient peut-être nécessaires, en tout cas opportunes. Non, Lisieux, ni la jeune sainte qui métamorphosa en lieu de pèlerinage mondial un petit patelin normand, ni le culte que lui ont voué ses innombrables dévots, j'allais dire ses adorateurs, ne sont ce qu'un vain peuple pense. Avec une sincérité et une franchise qui tranquilliseraient le plus défiant, le P. H. explique, corrige, redresse; carrément, il aborde des chapitres aussi délicats que celui du charme physique de Thérèse. Il ne gaze pas ses défauts. Thérèse, nous dit-il, eût été *naturellement* vaniteuse. Que nous sommes loin ici de certaines hagiographies pieuses et émollientes ! Surtout, l'auteur éconduit la « *fadaise* », illusion spirituelle qui, trop fréquemment encore, accompagne et fausse la dévotion envers une sainte à la physionomie jeune et avenante. Regardez-la mieux, dit le P. H.; sa vraie beauté est invisible, intérieure; c'est l'austère beauté du sacrifice, de l'abnégation de soi, sans faiblesse, celle qui ne fait pas quartier, qui immole jusqu'aux racines profondes de l'être. Beauté majestueuse et presque effrayante ! Et la « petite voie » qui paraît si aisée à courir ! C'est le chemin du Calvaire, la vieille route royale de la Croix ! « Semeuse de roses », assurément ! Des milliers qui n'en reçurent qu'un pétale, la bénissent ! Mais « Semeuse de roses » parce que d'abord, jusqu'aux brèves secondes d'extase finale, elle fut une « Porteuse de Croix » !

Ce petit livre est délicieux et, par sa loyauté foncière, réellement, « évangéliquement » bienfaisant. F. J.

Les Gérants : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ADMINISTRATEUR-DÉLÉGUÉ : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*